文學博士 藤村作 序
文學士 阪口玄章 著

思想を中心としたる

中世國文學の研究

東京
荻原星文館

序

國文學史上に於ける中世期を單に暗黑時代と見て來たのは、學者の過失であつた、大なる過失であつた。文學形態の樣式化、天才、傑作の缺乏といふやうな點からの斷定であつたらうが、それは輕率であつたといふ誹りを免れない。

中世期國文學に關しては、もつと大きな關心を有つべきであり、その爲にはもつと新しい研究、考察がなさるべきであると唱へ出されてからも、早相當の歲月が經つてゐる。さうして一般國文學研究がこゝ數年の間に長足の進步をして來たに拘らず、依然として、中世期文學は、その基礎的研究も、本質的研究も不振の狀態を脫してゐない。吾人が本書と時を同じうして世に出づべき、雜誌國語と國文學特輯の中世文學號の發表を企てたのも、亦この缺を補はうと期したものである。

中世期國文學の研究が何故不振であつたか。これにはいろ〳〵な理由があらう。併し少くともこの時代佛教思想の哲學的考察、及びその信仰生活の體驗に基礎を置かない研究では、到底あらゆる中世文學の本質、價値の發見が困難とされるのが、その一つであらう。この基礎を缺いては、在來の書史學的、本文批評的、訓詁學的研究から脱出することが出來ないのであるから、多くの學者はこの難關に逢著して、比較的にこの點で安易な方面に向つたといふのではあるまいか。

阪口玄章君は東洋大學を卒業して、後更に東京帝國大學國文學科に國文學を修めた新進の學者である。その學歴が示してゐるやうに、中世期國文學の新しい研究者として、眞に適當なる學者の一人である。君のこの著は必ずしも中世文學研究の完成されたものではない。この研究の荒野に新しい鍬を入れた君の第一次の成績發表たるものであらう。それとしても、我々の本書から學び得る所、新問題として與へられる所のものは甚だ多い。本書は中世文學の總量からいへば、唯その一部を取扱つてゐるに過ぎないが、君の平生の精進努力は、更に

第二次、第三次……の發表の相次いで世に出づべきことを期待せしむる。さうして余は又それらの機の決して遠くないことをも確信してゐるものである。

昭和九年四月

信州戸倉溫泉の客舍に於て

藤村作

目次

一、序説……三
中世文學の意義……三
中世文學の類型……六
類型發生の原因……七
類型の効果……一二
中世精神の展開……一三
武士と文學……一五

二、中世思潮の混沌・調和・統一……二〇
混沌時代……二〇
文學に現はれた法華淨土兩教……二七
調和の傾きと神佛習合思想……四四
統一の先驅者親鸞と日蓮……五四
文學に於ける統一的精神……七七
三、中世の無常觀と隱遁思想……八一
隱遁思想の内容……八一
佛教的隱遁思想の出發點……八四
老莊思想と隱遁生活……九五
上代詩文及び萬葉集の老莊思想……一〇一
道教の脱俗的態度……一一一

道元の正法眼藏と脫俗……一一五
禪宗と文化……一二三
人事より自然の愛へ……一二六

四、隱遁者の文學……一三三

隱遁文學者の輩出とその傾向……一三三
三人の隱遁者の素描……一三八
長明と方丈記……一四二
西行と山家集……一四七
兼好……一五二

五、徒然草の思想……一五七

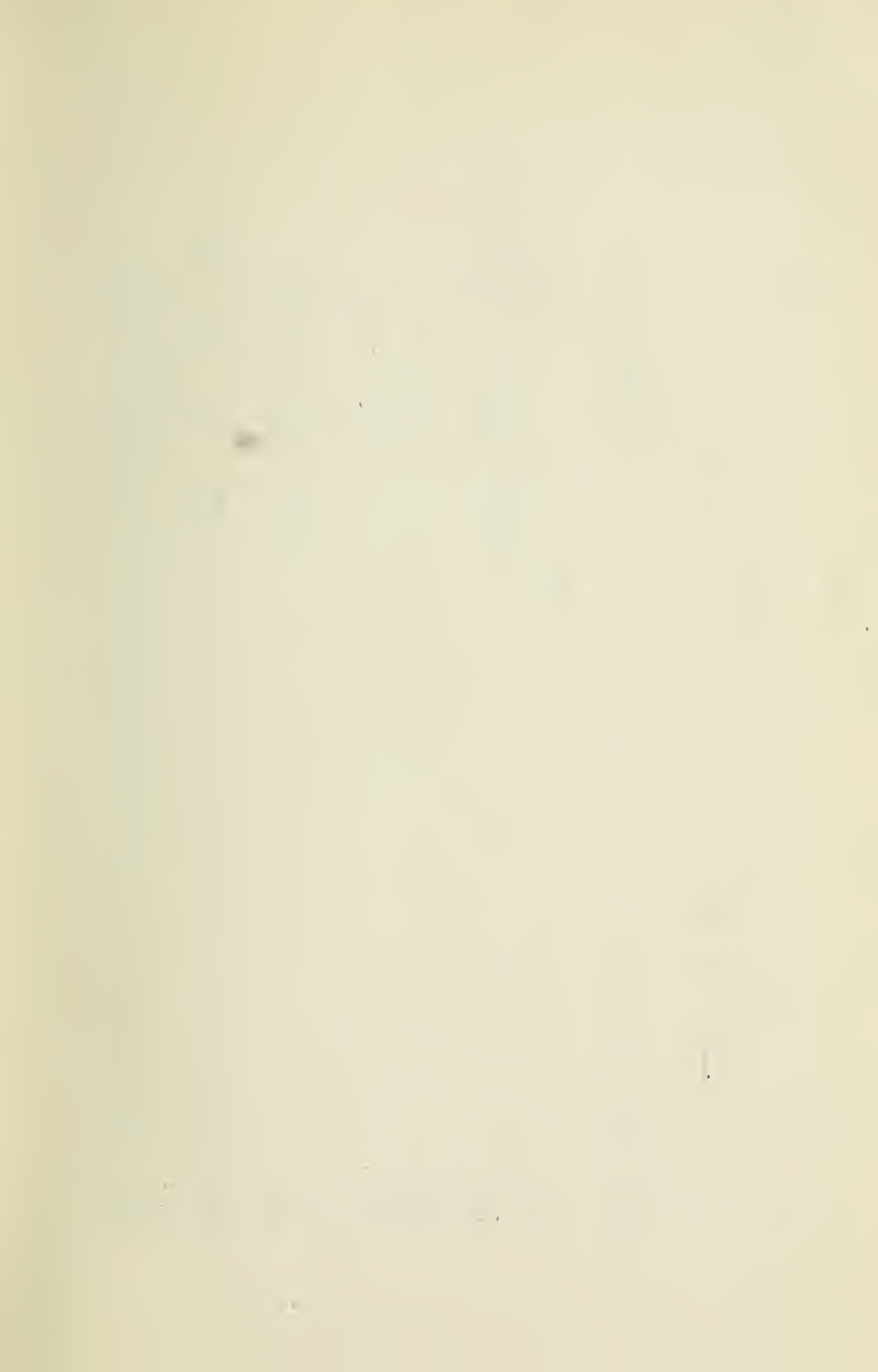
人・兼好……一五七
新舊思想の交錯……一六二

無常觀と隱遁思想……一六七
知的興味……一七七
趣味論……一八一
傍觀的態度……一八九
六、中世の文學論（歌論）……一九四
文學に對する態度……一九四
秀歌の標準……二〇一
幽玄論……二〇五
形式論……二一三
狂言綺語と陀羅尼の文學觀……二二四
七、戰記文學……二四九
戰記物に見ゆる武士……二四九

士道……………………………………一四九
武士氣質……………………………………一五一
辭世……………………………………一六三
義經記と平家物語……………………………一六七
義經と辨慶……………………………………一七二
軍記物語の名乘…………………………………一八〇
平家物語……………………………………一九五

八、民衆の生活と文學……………………………二一七

あとがき……………………………………一

——目次終——

思想を中心としたる

中世國文學の研究

一、序　説

中世文學の意義　我が中世期の文學は、今迄にない民衆的な讀者層を開拓し、その素材に、文體に、精神に於て、甞てない世界に新らしい鋤を入れてゐる。中世文學は概して作家作品の内容、文章、素材に於て何れも類型的であつたとはいへ、その底に流れる思想の深き求めと、生れ出づる種々の惱みに於て、これに前後する二期の何れよりも興味ある幾多の暗示を投げかけて呉れる。

由來、日本民族は樂天的、素朴、寛濶、純眞であり、光明的、現實的であるといはれてゐるが、それが單に原始人としての精神現象の表れに止まるならば大して意義はない。併し人間生活の複雜さに伴うて生ずる色々な人生の暗黑面に逢著し、然かもこれを經過し來つた後に於ける狀態を見極めるな

らば、其所にはじめて正しい意味の民族精神を求め得るであらう。

平安朝末期以來の頽廢的な無反撥な世界が、佛教の末法思想と、干戈止むなき世相とに刺激せられて、陰欝な悲觀的な人生觀を强くし、自嘲と宿命と無常隱遁と欣求求道との喘ぎを經ながら、再び普遍的圓融無碍の光に接し得た迄の間には、少くとも數百年の歲月を閲してゐるのである。この數百年間に於ける否定から肯定への辿りは、日本民族の精神史上、社會史上、實に貴重な行脚であつたといはねばなるまい。此の數百年間に新らしく波の表面に現はれた姿を以て、唯單に外來思想、大陸文化の影響や模倣とのみ考へたくはない。否、寧ろ固有の精神のうちで、今迄比較的隱れてゐた部分が他の刺激によつて判りと表面に現はれ、こゝに初めて明暗ともに具へた全的な民族精神の姿を示し、日本文化の眞實な發展へと向はしめたものであると考へたい。斯っいふ意味に於て、平安末期から鎌倉室町時代に亘る我が中世期は、何れの方面から見ても意義の深い時代であるといへる。

平安朝の文化は成る程華やかに優美に咲き匂うたであらうけれど、それは貴族といふ一部階級の中に咲いた花に過ぎない。美を追ひ情趣に浸り官能の悅樂に耽つた此の時代には、優にやさしい男女もあつたらう。美はしい調度衣服もあつたらう。けれども、花に醉ひしれた胡蝶は夕ぐれその疲れ果てた身をも心をも托すべき宿が無かつたかに見える。餘りに眼前の香はしい橘や美はしい花に魂を奪は

れて、反省の深い心を蔽ひ隱されてゐたかに見える。
彼等貴族の間に行はれる醜い血を血で洗ふ爭も、それは畢竟紫宸清涼の雲上の月に憧れるに過ぎないものであつて、それは避け得られない惱みではなかつたのである。それは人間生活といふ意味から云へば、餘りにも浮いた雲への憧れに過ぎないではないか。然かもこの浮雲の望みが達し得られないといつて慨く涙は、これ亦あまりにも感傷的な宿命觀ではないか。これに較べると、中世の惱みは餘りに痛々しい迄の生活必然の苦痛であり、生死の避け難い悲しみであつた。
されば、哀れさよりも悲痛、やさしさよりも强さ、夢よりも現實、美よりも眞、それが平安朝から鎌倉期への展開ではあるまいかと思ふ。そしてそれが靜かに觀じて內へ〳〵と潜み、個々の魂を洗うて少な〳〵と表面に匂ひ出たのが室町時代の文化であり、思ひ切り引きしぼられた弓の絃を放れて飛び出したのが桃山時代から元祿期へかけてゞあると考へられる。
故に、素朴的なることは上代、優雅といふ日本趣味は中古、澁味といふ方面は室町時代に培はれたものであり、その平安朝と室町時代との轉換期に當るのが鎌倉期であるともいへるだらう。若し宗教思想を中心として考へるならば、美的情操の上にたつ宗教——氣分的——から眞實の實相に觸れて、眞實の解脫を求めようとする鎌倉期へ遷り、更に還相として倫理的善を求める德川時代の儒教中心へ

の橋渡しをするのが室町時代であるとも考へられる。

而してこの轉換期であり、橋渡しの役目をする爲めには、然るべき長い準備があり、その間には幾多の矛盾反撥を經て來なければならなかつたのであるから、この中世期の思潮や文化を考察する場合に、單原色を以て彩られたと解するならば、それは色盲の毀りを受けねばなるまい。例へば、貴族階級の勢力が何故に武士に移り、町人へ流れて行かねばならなかつたか。古典崇拜や秘傳が流行する一方に下剋上の思想は飽く迄も舊物を破壞し、嘲笑して、新らしい自分のものを産み出さうとしたのはどういふ譯か。日本的自覺の勃興に反比例して支那、南蠻の新流行に浮き身を窶して何故得意がつたか。或は又、優雅と强さ、義理と人情、神と佛、隱遁と金錢、不立文字と五山の文學、等々、あれからこれへと幾らでも問題はあるのである。

これら幾多の問題の中から、私は先づ中世文學思潮の一二特色を概觀し、去つて中世精神生活に最も關係の深い佛教思想を中心として中世思想を瞥見し、三轉して、これらの思想に裏づけられた文學を斷片的に捉へ來つて、俎上にのぼせたいと思ふ。これ本書の取扱はうとする所である。

中世文學の類型　中世文學の特色については種々の點から考察され得るであらうが、就中、最も目につき易いことは類型的であるといふ一事である。それは和讃、和歌、歌論、隨筆、紀行、謠曲、

狂言、戰記物、說話集、お伽草紙などその何れの方面を見ても、作者の個性の認むべきものが少なく、素材といひ、構想といひ、文體といひ、そのどれも／＼が夫々一定の型にはまつてゐる。作者の不明なのが多いといふことも亦さうした類型的で個性の判然しないものには有り勝であるし、國民的嗜好が、戰記物ならば戰記物を作り出す時には、その嗜好の傾きが變化しない限り同じ樣な型の人物が出て來るといふ事も强ち無理からぬ事でもある。作者が一個人であつても、その個人の住む世界が變化移動のない限り、これ亦型の中に蠢めくに過ぎないであらう。

かうして中世文學は全く一つの類型に墮して活氣なく、新味なく、冴えのないものとなつたので、中世期が、文學史上、暗黑時代だと一方から言はれる所以なのである。

この類型的となり沒個性となるべき事情について、主なる條件を擧げると大體次の四項となると思ふ。

類型發生の原因　即ち、第一には文學の相に於ける展開、若くば分裂が、ある程度まで行はれて次の新らしい展開分裂を行ふ迄の間は、勢ひ類型的となること。第二は、特に代表的作品が生れ出た爲めに、それに追隨し模倣する以上に、一歩も踏み出し得ない場合は類型的となる。第三には、ある種の思想が强く且つ廣く一般に浸透して、一般の思想界を支配し、未だ次の新らしい思想への展開を

示さない間は、物の觀方が、思想的に類型に陷り易い。第四には、何等かの人爲的制約に從ふ場合、その制約を打壞する新機運が起つて來ない限り、類型的たるを脫れ難いものである。

以上は類型の原因となると同時に、類型を繼續させる條件である。そして、斯うした條件が認められねばならぬといふ事は、その時代に息づいてゐる人が類型を貴んでゐるか、それに安んじてゐるか、若くば型を突き破らうと焦り乍らも、未だ新らしい力強いものを求め得られない爲めに、止むなくそれを踏襲してゐるかの何れかである。

さて第一の場合に就て考へるならば、王朝以來の文學の展開を手繰つてみると割合に判りすると思ふ。平安朝の文學を大きく類別すると、和歌、謠物、物語、日記、紀行とならう。就中和歌は素直な感情發露たる詠歎から、聽いて味はふ朗吟となり、理智技巧が益々多くなつて苦吟讀解となり、內容素材が限られた四季、賀、戀、神祇、釋敎、無常、旅、となつて、その觀察も春としいへば花、秋としいへば月、戀は果敢なきものと個定してくる時、せめて三十一文字の範圍內に於ける文字の雕琢に腐心し、遂には本歌取にまで墮して、それ以上は一步も踏み出し得ない樣になつた。これといふのは物の觀方や比喩が內容的にも、形式的にも、個定した事を意味し、和歌の世界にあつては詠むべき事柄が動きのとれない程狹く限定されたが爲である。この和歌の窮屈な世界から脫け出さうとした連歌

が、なほ且つ從來の和歌から全く脱し切れなかつた爲めに、潑剌たる感情の世界へは飛び込み得なくて僅かに滑稽的な趣向や言葉の遊戲で不滿を慰めてゐたのである。或は和歌そのものにとつても新らしい方面へ眼を向けた儒佛による道歌や釋教歌が生れたが、それとても、やはり理智的な遊戲以上に出ないのが多かつたのである。次に謠物は平安朝以來七五調が確立し——それには色々な理由もあらうが——神社佛閣に關係をもつ宗教歌謠は大凡定つた內容をもつ樣になり、宴曲の如きものも多く型にはまつた形容で自然人事を詠ずるに止まり、武士階級の嗜好に應ずる平曲、幸若、謠曲などの類も源平時代以後の武家生活に材料をとる事はほとんどなく、平家物語か源平盛衰記か、曾我物語、義經記がその全ての粉本となつたと見てもよい程である。

次に、物語は竹取物語の系統が源氏物語となり、榮華物語、大鏡となり、平家物語へと展開したこと、そこには空想的な主人公から現實の人間へと推移した跡が見られる。伊勢物語の系統からは大和物語、今昔物語、古今著聞集へと辿る說話の蒐集となり、是が又、平家物語や謠曲の樣なものに、斷片的挿話として取り入れられても居るし、お伽草子の如き單獨な物語を形成したものもある。日記文と枕草紙の樣な身邊雜記が、段々論說めいた方丈記や徒然草の如き隨想文となり、紀行や更級日記の一部などが、海道文學と稱する紀行文となつた。

此の如く平安朝に端を發する文學様式が、鎌倉室町時代に入つて多種多様に分裂し展開したのであるが、その分裂展開の夫々の相に於て類型的となつてしまつたのは何故だらうか。

思ふに、これは中世人の詩嚢缺乏に由來するものであらう。平安朝の作品は男女僧俗を問はず、何れも宮廷中心の貴族社會の生活に關係のある人達によつて作られたものである。從つて一種のやはらかい貴族趣味で色彩られてゐるけれど、何をいつても平安三里内の狹い所での生活行事であつた。だから王朝の作品は略同じ様な生活相や心境を取扱つてゐる。それでゐて何等の不自然さを感じさせはしない。その文章から受ける感じも亦穩やかなものである。

然るに中世へ來ると、作者の眼界が餘程廣くなり複雜になつてきてゐる。それが爲めに、中世特有の文體も生れゝば、今迄にない生活體驗の描寫も出て來たのである。然るに、一般からいへば藝術的感情が缺乏してゐた爲めに、折角拓かれるべき沃野を持ち乍ら、無味乾燥な型にはまつたものばかりしか出なかつたのである。

藝術的感情の缺乏せる人達が文筆に携はつたといふのは、これ亦止むを得ない社會現象の結果であつたかもしれない。即ち、文筆に携はり得る程に文學の讀める人は貴族と僧侶だけであつた。その貴族は徒らに舊株を墨守するに過ぎないのであるから論外として、僧侶は貴族にも武家にも庶民にも接

し得られて、樣々の生活相を見聞し得る立場にあつたのだから、若し緇徒にして藝術的天才でも出て呉れゝば、もつと傑作を殘し得られたらうと思はれる。

何にしろ彼等出家者流は道を說くに專らだつたか、生活のための說法者であつた關係上、低級な讀者に應ずる以外に、一步も藝術上の精進を試みなかつたのである。そこに、お座なりの型に從ふ便利さがあつたのであらう。

第二には代表作品に對する眩惑が類型を生ずるといふことである。これも亦二つに分つことが出來る。一つは定家を難ぜん輩は冥加もあるべからずといふ風に、世阿彌とか定家の樣な傑物の開拓した世界を其儘遵奉蹈襲しようとすることであり、二つには古今集、新古今集、平家物語の樣な傑作が生じると、もうこれを凌駕する作品が一寸出なくなつてしまふことである。そして、これらの人物や代表的作品が、傳統的な尙古的な信仰となつて、一種の型を生む母胎となるのである。

第三には思想の支配を受けること、今日新興文學の一派が、ある種のイデオロギーを中心とする時、その作品が、素材、手法、構想に於て殆んど類型的となり易く、爲めに、代作、合作問題をさへ引き起した樣に、嘗ては仇討、勸懲物がその筋に於て何れも同じ樣な經過を辿るに陷り易かつたが如く、中世に於ては佛教といふ大きな思想が、何人にもあらゆる物の觀方、考へ方、趣味、生活、知識まで

をも支配した觀がある。これが、中世文學を內容的に型にはめさせた大きな理由の一つであらう。卽ち和歌連歌に於て無常を感じよといひ、狂言綺語などいふのも、往生物や發心物や敎訓物が抹香臭い說法に陷り易いのも、謠曲が迷をはらさせたまへ御僧よなどいふ筋書となるのも、神佛が結びついてそれが歷史觀や國家觀に影響するのも、（神皇正統記、六代勝事記、增鏡、承久記）治亂興亡が無常觀を誘ひ出すも、皆無理からぬ狀態であつた。

第四には人爲的制約、これは內容よりも形式の方面に多く生ずる型の條件である。和歌連歌に於ける措字用語の規定、謠物節づけ、拍子の關係から來る七五調、所作により舞臺効果に制約せられる構文の規約、これらは何れも人爲的に强要されて、それ〴〵の型をつくるに至るものである。

以上四つの條件によつて、兎も角型が生ずるのであるが、類型は必ずしも腐敗墮落をのみ意味するものではない。

類型の効果　構想の類型は修辭技巧の發達を促す誘因となる。卽ち新古今風の華麗な調子や、體言止め、三句切れなどはその好適例であらう。それは單に修辭にのみ止まらないで、俳句の切字の樣な含蓄あるものとなり得たのである。或は詞章の類型は動作に於ての工夫を深め、動作の型は精神の流動に工夫を凝らす結果となつて、能樂や歌舞伎の腹藝となり、魂への潜みとなり得たのであらう。

かくして中世の類型は、型となり得る程の苦悶を經、更にこの型に生命をひそめしめる爲めに、再三の修行を積んで來たのである。此の點は類型に對しても充分の敬意を拂ふべきではあるまいか。

中世精神の展開　（美より眞、眞より善へ）　中世に於ては文學に携はる者が出家者流に多かつたことゝ、時代相から馴致された厭世的な考と、老莊・禪などの思想の背景とによつて、隱遁文學者とも稱すべきものが輩出した。そして、方丈記、徒然草の樣な優れた作品や、一言芳談、閑居友の如き隨筆を生んだのである。これらの作品は、前に述べた王朝の情趣的な美的感情に浸る趣味を取り入れつゝも、漸次、思索的傾向を深め、果敢なさを喞つ心から道を求めようとし、人間性を解剖しようとする傾向が深まつて來てゐる。かくて遂には大乘哲學に立脚して、主觀を離れて傍觀的、非人情の世界に身を置き得る迄に到つたのである。

この非人情、この傍觀は決して不人情ではなく、もつと深い愛に根ざしたものである。即ち永遠の相を眺める眼から、等しく六塵の樂慾に迷はされてゐる人間を見て、共に涙する傘好の心であり、棄兒に秋の風を恨み、一つ屋に寢た遊女と袂を分つ芭蕉の心である。

斯の樣に、情趣の世界から思索の世界に入り、汎神論的佛教を背景とした普遍觀が、再び一神論に還り一佛乘に歸し、簡單化され、人間的となつて六字念佛、七字題目にまで轉向した法然、親鸞、日蓮

の精神は、やがて中世精神の歸一を先行したものである。これは結果に於て、禪の端的な悟道と同じ境地を目ざすものであつた。理論を棄て文字を排して直指人心、眞一文字に魂にふれゆかうとする禪と、抽象を排して只一念の信仰の上に一切の生活を包括した念佛の態度とは、眞に直截簡明な直道であつた。この精神は室町時代の茶道や北宋畫を受け入れて、日本化し得る基礎をなしたもので、こゝに象徵的な、暗示的な、沈默主義の文學發生の可能を思はせる一つの根據がありはすまいか。

以上の過程は佛教そのものとしては大眞實を求める態度である。親鸞、日蓮、道元などが大眞實を求める態度は、これ正智正見を求めることであつた。それは一切の名目上の善をも眞をも美をも撥無し去ることを意味するのである。併し、この大否定を經て、普通の人生に還來し來つた時、現世は再び肯定されて、俗諦生活の善が說き出されるのは自然の成り行きである。

諸惡莫作、修善奉行が眞實の出家善を意味するとみるか、それにしても倫理的な善を包含したものであることに間違はなからう。從つて俗諦的な善即ち儒教道德が、佛教にとつて代るのは尤もなことである。

日蓮が安國をいひ、臨濟禪が護國をいひ、眞宗が王法爲本を口にするのは、必ずしも傳道の方便のみではあるまい。況んや國土との妥協ではあり得まい。宋學が五山の僧徒によつて早くから學ばれて

ゐたのも頷かれると思ふ。かくて、文學の畑では、發心物が教訓物、往來物へと轉じでいつた思想的楔が認められると思ふ。

又一方、眞實の眞を求めることは、同時に眞實の善をも美をも求めることであるが故に、佛道修行は軈て一切を攝すると考へられる時、歌論、連歌論に發心求道の便りとなるといふ考が擴がり、これが現實的人倫の善を認めると、慈悲心を先とせよとか、國を治める媒となるとかいふ主張が、色濃くなつてゆくのである。これらの點については、以下本書の述べる所が自から説明するであらうから、極めて概括をするに止めておかう。

武士と文學　最後に考ふべきは新興階級たる武士と文學との關係である。貴族が衰へて武士が勃興すると、從來の優美とか、洗練された感情とかいふものにとつて代つたものは、意志の强さと生活の實用化とであつた。平家物語に見える武人の甲冑はまだ美はしい裝飾的なものであり、色彩も多種多樣であるし、嚴島へ納められた經卷の下繪や意匠の絢爛さ、燈籠供養に偲ばれる華やかさなどから考へると、平家全盛の頃には未だ貴族趣味が多分に存したことがわかる。

併し、太平記へ來ると、甲冑なども餘程實用的になつて來てゐる。兼好が花の代りに藥草を植ゑよと説いたのも、これと共通する考であらう。又、武士には纎細な感情は求められない代りに、悲壯な

情を汲むことが出來る。平家物語に描かれた女性が、一面に於て王朝風の女ではあるが、反面に於ては強い性格をもつてゐること、或は、戰場に於て父子が敵味方となつた場合、又は子供の討死を見殺にせねばならぬ場合、そこには愛と名節との激しい爭があるわけである。

王朝時代の物語に見える樣な戀愛譚は、戰記物からは漸次影をひそめてゆく、その代りに道義的な觀念が頭を擡げてくる。これも亦武家生活が文學に反映した一例であらう。

尙其他武士の生活が文學に反映した點も多々あらうし、鎌倉と京都との文學の關係とか、或は文學に携はつた武士に就て等記すべき多くの事があらうと思はれるが、それらは他日の機會に讓ることにしたい。只最後に一言しておくことは、新興武人の知識の低下と、直截的な感動を要求するといふことが、やがて文學の上に大きな影響を齎したといふ點である。その一は謠物や舞に於て新らしい戰記物や幸若、能樂を生んだことである。

謠物としては戰記物以前に朗詠があり和讃があり宴曲があつた。併しこれらと違つて、武士の生活を眼前に彷彿せしめたものは戰記物である。彼等武人は一室に籠つて書物を讀み味ふよりも、耳を通して聽く方が早解りがしたであらうし、別してそれが琵琶に合せて語られるとき、その單調な音律、抑揚からも強い感激をそゝられた事であらうと察しられるのである。節奏のみでなく更に所作を伴ふ

舞々や能が一層もてはやされたといふのは、耳のみならず、眼に映ずる具象的な形が更に彼等の心を捉へたものであらう。今日からみれば幸若舞も單調に過ぎ、能樂も非現實的のものではあるけれど、あの悠長な大宮人の舞や、奇異な舞樂に比すれば、能や舞は遙かに人間らしくもあり、武士に近づきのあるものであらうから。

詞章や節からみても、今日殘つてゐる幸若には、長唄や常盤津に似た曲節もあり、謠曲にしても、放下僧の樣な當時の俗謠と思はれる節も取り入れられてゐて、彼の悠長上品な王朝風の謠物に比すれば、遙かに親しみ易いものであつたらうと想像される。

最後に武士及び一般讀者の知識低下と、これに順應して起るべき文學の主智的傾向を一言しよう。前に述べた能樂の詞章には、和漢の故事を引き古詩歌を盛に取り集めてあるが、是等の引用された故事によつて震旦、月氏の傳說、物語を知り、源氏物語や伊勢の俤を推測し得るであらう。尙ほ不足を感ずる所には、能に於ける間狂言などがあつて、平易に事件の說明をするといふ仕組にさへなつてゐる。

斯うした事は知識の低い新興武人にとつては、一つの簡易な勉强法であつたし、作家の立場からすれば、少くとも啓蒙的な意圖と衒學的な自惚とを滿足させるに都合がよかつたのであらう。それらが

何時の間にか型にはまつた修飾的な役目をする事になつてしまつた。從つて古歌なり、故事は、もう定つた所へ定つたものが出る樣になるのである。

說話物や教訓物が漸次多くなつて來たといふ事も、故事の挿入と聯關して考へられる。但し物語や謠曲に故事が引用されることは、一面尙古思想のあらはれとも考へられはするが、說話物の發展は作家の行詰りと主智的傾向が大きい原因をなしてゐると思ふ。理想的人物を半ば空想に求めた平安朝の物語が、道長の如き現實の人物に轉向し、更に義經の如き人物に英雄傳說の雜多な事項を結びつけようとした傾向、そこらには未だ何等かの澆望が動いてゐるのであるが、それが單なるゴシップ、三面記事を求める心持が強くなると、奇怪な低級な空想的な短篇說話か、若しくは事實らしい口碑が手取り早くて興味があると考へられるのである。

そして、それが今の世から昔の事、日本の事から外國の事と、その範圍を擴げて蒐集されると、今昔物語の樣なものとなり、これらの材料を用ゐて教訓にすると十訓抄の樣な形となるのである。

斯うした物が好まれるといふことは、文藝としての行詰と、ゐはたゞしく落着きのない社會と、混沌として霞のかゝつた頭の中から求められるからである。然かもこれらの材料を美しい情感や強い感激によつて包むことが出來なかつたのは、何事をも主智的に整理しようとした鎌倉初期――それは和

歌に於ける萬葉研究、歌詞の分類、蒐集などの流行した――の思想を呼吸してゐたからである。

かうした慰みに奔り情熱の失せた主智的傾向とが、連歌俳諧といふ新文學の畑にゐ禍して、卑俗な滑稽と、低級な智的聯想とによる附け合とへ流れ込んだと見得るであらう。

二、中世思想の混沌・調和・統一

混沌時代

中世は思想信仰の混亂期であり、人生々活に於ける暗中模索の時代であつた。これは愚管抄にもいつてゐる如く、一般に知識が非常に低下して、事理の辯別を明かにするを得なかつた爲でもあるが、それは又舊文化の支持者がその勢力を失ひ、世の中は干戈の間に始終して、一の寧き日なかつたこと、舊文化のもつ生活趣味が行きつく所迄ゆきついて嫌怠を覺え、活氣ある生命の躍動を認め得られなかつたこと、新興文化を齎らすべき武家階級に、未だ確りした精神的文化の根底がなかつたこと等も、それ〴〵の理由として數へ上げられるであらう。就中、神儒佛の三教と道教的信仰と民間信仰とが相混じて行はれ、何れを是とし何れを非とすべきかも明かでないといふ有樣であるから、益々その歸趨

に迷はざるを得なかつたのである。增鏡にあらはれた次の一節は皇室に對する信念への懷疑であり、紫式部や和泉式部が地獄に墮ちたり神と崇められたりするのは、文藝に對する一定の見解なき結果であり、諸神諸佛妖怪の混在と迷信の流行は信仰の混亂であり、徒然草にみられる矛盾の一つは趣味と實生活並に求道との惱みである。

賴朝が觀音を信じつゝも、石橋山の戰に於て、髻中の佛像を取棄てたといふのは、いかにも卑怯、他力を忌むが如くであるが、また一面信仰との融和一致に至らなかつたが爲めであり、太平記以下南北朝頃の軍物語は、大義名分、忠の觀念に於て混亂を來してゐるではないか。歌論に於て種々の制約を設けつゝも、秀歌となれば何れも例外として遁げた結果、例外の如何に多かりしかはこれ亦歌論の上に於ける見解の不確實不徹底を物語るものである。

かく考へ來れば、全ての點に於て中世は確りした摑み所をもつてゐなかつたのである。從つてこれらの矛盾を調和し、妥協を試みようとする企ては、意識的にも無意識的にも動いてゐたので、神佛の調和や三教の調和が、教理の上にも政治の上にも文藝の上にも倫理の上にも、試みられてゐる有樣であつた。さはいへ、この混沌の方面から見ても、調和の方面からみても、その主潮をなしてゐるものは佛教意識であつたことは勿論である。

「若し道のほとりにも、計らざるに辱く鳳輦を先だてゝ、御旗をあげられ、臨幸の嚴重なる事も侍らむに參りあへらば、その時の進退いかゞ侍るべからむ、この一言をたづね申さむとて、一人馳せ歸り侍りき」といふ。義時とばかりうち案じて、「かしこくも問へる男かな。その事なり。まさに君の御輿に向ひて、弓を引くことはいかゞあらむ。さばかりの時は兜をぬぎ弓のつるをきりて、偏にかしこまり申して、身をまかせ奉るべし」

これは承久亂に兵を西上せしめる際の、泰時と義朝の問答である。增鏡に見えるこの一節は、當時の尊皇論としてよく引用される個所である。

私が殊更この文を引いたのは、尊皇論を見ようとするのでなくて、承久の亂に北條氏が勝つて皇軍が敗れたといふ史實に對して、時の人がどう解釋したかを知りたい爲めである。

承久以前の壬申亂にしろ、保元平治の亂にしろ、これ以後の南北朝の戰にしろ、それらは何れも兩方に皇統の存在があつての爭であつた。

然るに、この承久の亂は全く臣と君との爭である。然かも有り得べからざる皇軍の敗北となつた。誠に增鏡の著者が、

「さてもこの度の世の有樣、げにいとうたて口惜しきわざなり。或は父の王を失ふ例だに一萬八千

人までありけりとこそ佛も說き給ひたれ、まして世下りて後、唐土にも日の本にも、國を爭ひて戰をなすこと、數へ盡すべからず。それも皆一ふし二ふしのよせはありけむ。若はすぢ異なる大臣、さらでもおほやけともなるべききざみの、少しのたがひめに、世にへだたりて、その根の末などより事起るなりけり。今の樣に、むげの民と爭ひて、君の亡び給へる例、この國にはいとあまたも聞えざめり」

と慨いたのも尤である。然らばこの慨かはしい事實を何と解釋したか。同じく增鏡の作者は、

「かくいとあやなきわざの出で來ぬるは、この世一つの事にもあらざめれども、迷の愚なる前には猶、いと怪しかりし」

と言つて、佛敎の業報、因緣說を取り入れつゝも、なほ滿足な解答が得られなかつたのである。そこで考へ出されたのは神罰によるとの考であつた。卽ち後鳥羽院が皇軍の勝利を日吉社に祈願したまうた神託が、

「辱くもかく渡りおはしまして愁へ給へば、聞き過し難くは侍れど、一とせの御輿ぶりの時、情なく防がせ給ひしかば、衆徒おのれを恨みて、陣の邊に振りすて侍りしかば、空しく馬牛の蹄にかゝりし事は、今に恨めしく思ひ給ふるにより、今度の御方人はえ仕り侍るまじ」

といふのであつた。けれども、如何に神罰にした所で、罪を上御一人の所行に歸する事は出來難いので、臣下の罪の責を御一人がおひ遊ばしたのだと解釋するより仕方がない。

「必ずしも自ら思しよるにもあらざりけめど、責を一人にといふらむ事にやといとあぢきなし」

これを他の書物からみると、著聞集の如きは、義時が八幡の後身として、暫く「時政が子になりて、世を治むべし」といふ夢告になつたものだとこじつけてゐるし、後鳥羽院御自身の惡業の結果だと觀てゐる書物もあつた樣に記憶する。

後鳥羽院御自身も亦隱岐からの御文の中に、

「われは法華經に導かれ參らせて生死をばいかにも出でんずる也。但し百千に一、なほ此世の妄念にかゝへられて、魔緣ともなりたることあらば、此世の爲め、障なすこともあらんずらん、千萬に一、吾子孫世をとることもあらむは一向に我が力と思ふべし。

それは吾身にある善根功德みな惡道に廻向してこそ、左程の事をばせんずる時に、身にとゞまる善根もなくなりて、いよ〳〵惡道に深く入らんずるなり。この事返す〴〵悲しきこと也。さることもあらんには我が子孫の世をしらせ給はんは、又二こと神事佛事ゆめ〳〵行はるべからず。修法、祭などもあるまじ、ましてたゞわが菩提を一向にとぶらはれんぞ、何事にも過ぎたる御祈にてあるべ

き。此樣は後白河法皇われに仰せられし事なり。それを不覺の至、深くも用ゐず、そのことゝなき祈、物詣にてかゝる世になりにき」―（扶桑拾葉集。御撰集六）

私は以上述べた所から三つの問題を摑み得ると思ふ。一は神祇の力――勿論それは上述の日吉神託を見ても、或は著聞集の藤原重澄の話（卷一）をみても解る通り、隨分依估のある人間的な神ではあるが――とも角、神祇の力が天皇より偉大であつて、その好惡によつて裁かれると考へ、更にこの考を延長して泰時の本地を正八幡神だと解釋し、以て皇軍敗北の不合理を胡麻化さうとしたのである。

第二は佛教の因果觀による見方で、これは說明する迄もなく明かなことである。日蓮なども、承久亂は上御一人から下廷臣に至る迄、法華經以外の邪法を信ずるから、天照大神正八幡などが、日本を見すてゝしまつたのであると說明してゐる。此所までくると、神も亦佛の下位に立つことゝなるだらう。第三には儒敎的な責一人に歸すといふ考である。更に神皇正統記や梅松論などは、一層明かに儒敎的な立場からこの問題を論じてゐる。――保元物語が、崇德院の御敗北を、父帝の喪にも服し給はずに兵を起し遊ばした不孝の罰だとするのも同じく儒敎的な見方であらう。

とも角、かうした種々の立場から承久亂を說明しようとし、然かも、その何れもが確たる信念をもつて批判されてゐるのではないといふ事、この一事をもつてみても、中世の思想界が如何に中心を失

つてゐたか、混沌たるものであつたかゞ察しられると思ふ。

戰記文學に表はされた君臣の關係は、主從の關係に比して、どれ程模糊としたものであるか、國家的自覺が鎌倉初期から喚びさまされて來たとはいひ條、それは如何に霞のかゝつた觀念であつたか、それらを一つ〳〵あげつらふにも及ぶまい。

併しこゝに注意すべきは、尊皇思想の不徹底といふ事はその當時の人の罪ではなくて、時代の罪であつたといふ事である。雲上の生活は下賤の田舍武士や庶民からは餘りにかけ距つてゐたのであるから、その正閏を批判する何等の知識をも持ち合せてはゐなかつたこと、彼等武人は自己の屬する團體黨派の勢力を增進すること以外には何等の希望もなかつたこと、それに加ふるに、宗教殊に佛教の感化が空、無常、無我、因緣の思想を彌蔓せしめたのであるから。……

とはいへこの中世の混沌もいつかは調和、統一を目ざしてすゝむであらう。私はそれらの辿りから各々一つ〳〵の現象を捉へて、細大もらさず論ずるの煩に耐へないのであるが、併し、就中代表的と見なさるゝ思想の展開だけは一瞥しておきたいと思ふ。

文學に現はれた法華淨土兩教

一

中世文學には佛教的色彩が極めて濃厚に現はれてゐるが、これを大別すると現世祈禱としての密教と、靈山、西方等の佛土願求の二となる。

今密教は暫くおく、只天台法華と念佛とに就いて少しく考へて見たい。抑々淨土教の思想は早く奈良時代から存在してゐたが、平安朝に入つて空也、源信などを經、鎌倉初期の源空、親鸞に至つて眞生命に滿ちた他力教となり、法華經思想も亦奈良の古からあつたものが、特に天台宗の三大教典の一として夙に研究され讃嘆されたもの、而して日蓮の出現によつて、是亦獨自の價値を發揮したのである。故に日本佛教史上から見れば、この二教は極めて意義のあるものであらうが、文學の上にあらはれた信仰からいへば、この二教は未だ分離しないで、混然たる一脈をなしてゐたと見ることが出來る。

一例を擧げれば、康頼の著とせられてゐる寶物集（七卷の流布本による）を見ると、卷七第十一「法華

經を修行して佛になるべし云々」の條に「若し但だ書寫せば是の人命終には……卽ち安樂世界の阿彌陀佛に往る」とあつて、明かに法華經が阿彌陀佛の淨土に至るべき指針の經典と目されてゐる。卽ち寶物集の往生思想は大體から見て法華經中心の信仰に立脚してゐるやうであるが、然かもなほ卷七、第十二の「彌陀を稱念して佛道を成ずべし云々」の所には觀無量壽經の所說をも引いて淨土往生を勸めてゐる。

とも角專門的教學の見地から教判を立てゝ自己所依の經典に固執することなく、兜率往生にしろ西方願生にしろ、靈山會裡を求むるにしろ七寶蓮台を憧れるにしろ、何れも同列一體に取扱はれて、そこに何等の矛盾を認めないのが匡房の往生極樂記以來の發心物の態度である。だから、彼等の信仰は淨土教と法華信仰とが混合し融和された願生思想である。

而してこの兩教の調和は教說の上から見ても矛盾ではない。羅什譯の法華經第七藥王菩薩本事品に「如來滅後、後の五百歲の中に若し女人ありて、是の經典を聞きて說の如く修行せば、此に於て命終して卽ち安樂世界の阿彌陀佛の大菩薩の圍繞せる住所に往きて法華中の寶座の上に生ぜん」とあり、又梵本の普門品偈中には觀音は「常に左右の邊に侍し、彌陀尊を扇涼しつゝ、三昧の幻力を示し、一切の佛を供養し給ふ。西方の淸淨土は、安養にして極樂の國なり、彌陀は彼の土に住し調御

丈夫尊なり」と記してある。されば密教では此經（法花）は、「是普門品の廣說、妙法蓮華は觀音の密號なり、その果號は卽ち阿彌陀佛なり。故にこの一經は彌陀觀音の三摩地を說く」（島地師篇、法華經の卷末註）となす說もあるわけである。加之、歷史的に見ても兩敎は天台宗に於て、早くから融合が行はれてゐたのである。（島地師著、天台敎學史參照）

とも角平安朝に入つてからの野山北嶺の二敎は、現世祈禱に於て表面的な大勢力を占め、敎學としては法華の精神と梵網經の戒律とを融和した天台の圓頓戒が、南都佛敎にとつて代る勢となつた。就中法華經は、その流傳遠く敏達天皇の頃にあるさうで、奈良朝でも特に尊ばれ、更に天台の興隆と共に益々尊重され、後白河帝の頃には「一天皆法華經を以て旨とし、之を翫ばざる之輩は更に人而非人」（讀經口傳明鏡集にある由、平泉博士の中世に於ける精神生活に記す）とさへ云はれた程であつた。

從つて後拾遺以後の勅選集の釋敎の部、或は梁塵秘抄の法文歌などを見ても、如何に法華信仰が流布してゐたかゞ解る。

長明の發心集は大體に於て念佛往生の說話が多いのではあるが、それでもなほ、飛鉢の話とか、空也上人が法華と念佛とを持して極樂往生を遂げたとか、中將雅通が法華經を持つて往生した等の說話

をも載せてゐる。

而して「何レノ形ナリトモ心ウルハシクシテ其上ニ願ヲ發シ功ヲツムベキニコソ」といふのが、二教併用を認める作者の立場である。

二

法華經が教學上重要の地位を占めて天台に行はれたと同時に、解脱門の立場から淨土教的思想が比叡山上に育くまれた事も、亦注意すべきであらう。即ち、親鸞の和讃に「山家ノ傳教大師ハ國土人民ヲアハレミテ、七難消滅ノ誦文ニハ南無阿彌陀佛ヲトナフヘシ」とあるのは、彼一流の附會であるかもしれないが、とも角傳教は比叡山に四種三昧を創置したし、慈覺圓仁は五台山に學んで彌陀念佛の法を承け、歸朝後、常行三昧堂を建立し、その影響する所は甚だ大きかつた。(慈覺の念佛は(一)天台理觀の念佛、(二)善導流の念佛、(三)密教的の念佛、(四)引聲の念佛等その內容複雜なもので、そして彼自らも自行要略記に「無始以來無量罪、今世所犯極重罪、日々夜々處作罪、念々歩々所起罪、念佛威力皆消滅、命終決定生極樂」と西方願生を披瀝したのであつた。(天台教學史參照)

かくて慈慧僧正良源、慧心、空也等何れも天台の僧徒として極樂願生を宣示したのである。なほ其

他華嚴から出た永觀に往生拾因があり、直指の念佛を唱導した良忍は融通念佛を創め、源信に至つて具さに頑魯の者を以て自ら許し、往生極樂の教行は濁世末代の目足なりと斷じて、ここに往生要集が生れた。

源信が横川に籠つてこの往生要集を著したといふことは、天台それ自身にとつても從來の止觀理念の念佛を捨てゝ、直ちに天親の淨土論に依つたものであるだけに、重大な意義の存する所であらうし、これが亦鎌倉期以後の念佛宗に大影響を與へたのであるが、その藝術方面へ投げた波紋は、厭離穢土欣求淨土であり、一面三界の無常なるを強く知らしめ、一面彌陀佛國の清淨なるを教へた點に存する。なほ其他俗人の手には慶滋保胤の續本朝往生傳、大江匡房の往生極樂記以後幾多の往生物が出て淨土門を皷吹したのである。從つて當時の無智な庶民が、如何に單純に西方を信じ得たか、そしてそれが如何に生々しい純なものであつたかを寳物集の中から一つとつてみよう。

「讃岐の國多度郡に源大夫と云ふ武士ありけり。狩漁を以て業とし、人の足手を切るを以て先とす。更に佛法の行末を知らず。漸く年序積りて、物の命を殺すこと其の數を知らず。十月ばかりの事なるに、狩せんとて野に出でたりけるに、時雨のしければ人里の見えける方へ馬を走かして行きける程に、茅堂のありけるに佛供養することありて、人多く聽聞すとて集りたるを見て、是は何事する

ぞ、收納の盛りに多く人を集めて、徒に置きたるはとて、目を怒らかして腹立ければ、講師只今ぞ頭をも手足をも切ると思ひて、怖々、佛を供養し奉る也と云ひければ、佛とは何を云ふぞ、佛供養すれば何事のあるぞと問ひければ、講師少し心付きて、是より西に阿彌陀佛と申すおはします。其佛を供養し奉る也。此佛の名號を唱へ奉れば、極樂とて樂しく目出度き國へ參る也と云ひければ、我も參りなむやと問へば、極樂は人を分つ事なし、參らんと云ふ願ある人をば、阿彌陀佛觀音勢至倶に迎へ給ふ也といひければ、如何やうにてか參るべきと問へば、男にても參りぬべけれども、佛の御弟子に成るとて法師に成りて衣を着、袈裟を掛けて參るべき也と云ひければ、さらば參らんとて頓て髻を打ち切りて法師に成りて、講師が衣、袈裟を乞うて着て、西に向ひ南無阿彌陀佛と高聲に唱へて行きければ、郎等ども弓に矢を張り、太刀拔きなどして騷ぎければども、目出度き所へ行かんとするをば、如何に如此はするぞとて、腹立ちて追ひ留めて、野山ゝ厭はず西に向きて行きぬ。

其後覺束なかりければ、彼の導師の聖、跡を尋ねて行きて見れば、西の海に向ひたりける小松の木の上に昇りてぞ死したりける。色形違ふ事なくて、口より靑蓮華生へて、芳しき香匂ひて、往生の相を現はせり。又神崎の遊女と云ふ人は、年比色を好み、佛法の名字を知らず、船の內浪の上にして世を渡り、往還の客に身を任せて過す。男に具して西國へ下りける程に、海賊に値ひ、數多切

られて、ひきいらんとしける時、西方にかきむけられて、

　我等は何しに老いにけん、思へばいとこそ哀なれ、今は西方極樂の、彌陀の誓ひを念ずべし。

と云ふ歌を度々歌ひて、只弱りに弱くなりて、絶え入りにけり。西方よりほのかに樂の音聞えて、海上に紫雲靉き往生しけり。」（卷七）

この源大夫の話は、嘗て芥川氏が材料に取扱つた興味ある說話である。

寶物集は量に於て、より多く法華經に影響されてゐるやうであるが、然かも其中にかうした念佛信仰をも認め得る。

上來引用して來た發心集といひ寶物集といひ、說話物乃至往生物は、何れも單獨な一宗派に偏せず、又一經に捉はれてゐなくて、いつも佛教全體の見方を取り入れてゐるのであるが、これは和歌に於ても亦同じことである。例へば寂蓮が聖衆來迎を詠ずると同時に法師品を詠み、慈圓に法華廿八品中の詠歌あるとともに極樂へわがゆきつかず（新古今）といひ、源信、西行も何れも法華と念佛とを詠じてゐる。故に、佛教學史の上からは鎌倉初頭に親鸞日蓮等が出て、一宗に偏し一經に固執し、爲めに幾度か大宗論が行はれた（辻博士日本佛教史の研究參照）けれども、民間信仰に於ては、狂言の宗論に見る如く滑稽視され、川柳の「夕立や法華かけこむ阿彌陀堂」といふ皮肉としか考へられなかつた。念佛法

華のみならず、神佛、儒佛道などに對してもいつもいゝかげんな調和妥協を試みて來たのが我々の祖先である。

さはいへこの調和妥協は必ずしも單純な無反省な妥協に終ることなく、かゝる異分子の調和には可なり痛ましい惱みをつゞけて、そこから新らしい何物かを産み出さうと努めたことは認めねばなるまい。こゝにいふ法華と淨土教とても元々水と油の如く反撥するものではない丈けに、初めは極めて單純に結びついたのではあらうが、一度無常觀といふ悲しい體驗を經ねばならなくなつて後は、一層强い救濟の目標として、難破しゆく舟に投げかける光明として、力强い賴りになつたのであらう。沈みゆく者は藁蘂をも掴む譬の如く、教相の叛釋に心を傾ける程の餘裕さへもなかつたかもしれない。從つて、日蓮や親鸞の言を聞く迄もなく、法華と念佛とを一緒に取り入れたのである。それが適するや否や、正しきや否やは一先づ心が落ちついてからの事である。(信仰の純粹を求める心と、教學研究の開展の結果である。この事は後に述べる。)

だから、念佛を裏づけた法華、法華を背景にもつた念佛の、和歌や謠物は限りなく見られるけれども、純粹に念佛一道、即ち天台を離れた新佛教としての念佛を取り入れたものは極めて少い。平家物語卷十の戒文などは著しいものといへやう。(特に八坂本及び流布本に於て)これは重衡の請に應じて

法然が說法した所である。

「其れ出離の道區々也とは申せ共、末法濁亂の機には稱名を以て勝れたりとす、志を九品に分ち、行を六字に縮めて、如何なる愚癡闇鈍の者も、唱ふるに便あり。罪深ければとて卑下し給ふ可からず、十惡五逆廻心すれば往生を遂ぐ。功德少なければとて望を絕つべからず。一念十念の心を致せば來迎す。專稱名號至西方と釋して、專ら名號を稱すれば西方に至り、念々稱名常懺悔と宣ひて、念々に彌陀を唱ふれば懺悔するなりとぞ敎へける。利劍卽是彌陀號を賴めば魔緣近づかず、一聲稱念罪皆除と念ずれば罪皆除けりと見えたり。淨土宗の至極は各略を存じて大略是れを肝心とす。但し往生の得否は信心の有無に依るべし」（同書維盛入水の所にもある）

これなどは或は平家の原典には無くて、後の附加にあらざるかと思はれもする。若し徒然草のいふ如く信濃前司行長を慈鎭が庇護したとすれば、同じ慈鎭の著愚管鈔の六に。

「法然が弟子とてかゝる事ともし出したる誠に佛法の滅相うたがひなし」とか、「この行者になりぬれば女犯を好むも魚を食も阿彌陀佛はすこしもとがめ給はず、一向專修に入て念佛ばかりを信じつれば、一定最後に迎へ給ふぞと云て京田舍さながらこのやうになりにける」

などと云つてゐるのとしつくりしない樣に思はれる。又史實からみても、新念佛排斥の張本人であつ

たのが山門で、その山門に深い同情をもつてゐる平家の書き振りからみても、法然を引張り出すことは變である。

とも角新淨土教が、かく取入れられてゐるのに、親鸞の一向宗は勿論日蓮の新法華も未だ代表的作品には織り込まれてゐない。そは何が故ぞと考ふれば、日蓮の說いた所は法華經の讃仰よりも寧ろ諸經への折伏であつたからであらう。又教學としての堂々たる立場があつたにしろ、それが文學の材料となるべき情味に於ては缺くる所がなかつたか。法華曼荼羅は文字であつて、遂に優美な繪畫を生むに至らなかつた。加之、日蓮の末徒がたゞ折伏を事とせる間に、新らしい宋文化を傳へた禪宗がその翼をのばし來つて、この禪と華嚴天台の哲理とが根底をなす室町東山の文化をつくりあげてしまつたが爲であらう。而して一方親鸞の眞宗も亦あまりに信仰の一點張りで突き通し、本尊も「木像よりは繪像、繪像よりは名號」否々名號よりは信の一念といふ行き方であつた爲めに、來迎信仰を認むる淨土教程には文學藝術の畑に直接の影響は與へなかつた樣である。從つて法華といひ念佛といふも遂に上來述べ來つた天台系のそれであつたと考へてよからう。

三

然らば何が故にこの法華と念佛がかく文學の中に織り込まれたか。そはいふ迄もなく延暦寺の勢力、天台と上流社會との密接な關係が然らしめたものである。即ち王朝以來天台が國教とまで云ひたい程に弘まつた結果、その本家たる山門から出た法華、念佛が、これに伴つて弘まるのは極めて自然である。等しく天台に關係があつても、圓頓止觀の所說は觀、行、ともに宏遠に過ぎて俗耳に入り難く、仁王、最勝、金光明の諸經は鎭護國家、萬福成就の祈願に止つて經意は明かではあるが妙味はなく、陀羅尼神咒の密部は何となく幽玄に、神秘に、時としては朗誦に宜しく、祈願立ろに成すべきが如く感じられるにしても意義の通じ難い憾がある。これらに比して意義通じ易く、朗誦に宜しく、然かも夢を追ふ眼に佛國土は現じ、そこに繪を孕み彫塑を含み、詩を藏してゐるのは法華と觀經である。

從つて國家的にみれば奈良朝の金光明、仁王、最勝の諸經を採るのも一理はあるし、治病、安産除厄の個人的な祈願としては、王朝の貴人が尊勝、五壇、河臨、等の陀羅尼、神咒、護摩に、依るも亦止むを得まい。これらは多く經典を功利的に供したものであるが、若し又眞實に求めようとすれば止觀、打座の禪法によつて身心の脫落を期するに至るであらう。此の境に來ると、說けば理に墮ち、說かざれば俗と離れ、終に藝術の畑を培ふ雨露とはならなかつた。これが漸く藝能、文學の基調に攝取せられたのは寧ろ室町以後に屬するとみてよからう。

由來神仙を求め常世の國を憧れるのは人間自然の情であらうが、それがたゞ「現實ならぬ夢」を追ふ心でなくて、少しでも人間らしい匂をもち、現實らしい色彩を添へてくる時、一層これに親しみを感じ他事ならぬなつかしさを伴ふだらう。柔和な金色の佛が歌舞の菩薩を引き率へて、琵琶の湖心から山越しに現はれ給ふ御姿、それは麗はしくも、なつかしい憧を深める繪であつた。「家のつまの庭に阿彌陀佛たち給へり。定には見え給はず、霧ひとへ隔たれるやうにすきて見え給ふを、せめて絶間に見奉れば、蓮華の座の、土を上りたる高さ三四尺、佛の御たけ六尺ばかりにて……御手をかたつかた廣げたるやうに……このたびはかへりて後に迎へに來むと宣ふ聲、我が耳一つに聞えて人は聞きつけず」（更級日記）といふのは、つゝましやかな女性の夢に現じ給ふ御姿である。

「夕ぐれに、海みやらるゝ廊に出で給ひて、たゝずみ給ふ御さまのゆゝしう淸らなる事、所柄はましてこの世のものとも見え給はず。白き綾のなよかなる、紫苑色など奉りて、こまやかなる御直衣、帶しどけなく打ち亂れ給へる御さまにて、釋迦牟尼佛弟子と名のりてゆるゝかに讀み給へるまだ世に知らず聞ゆ」（須磨）光源氏のあてなる御さまが、さながら御佛のごとくにも思へたらう。或は又六八弘誓の願になぞらへて四十八間の御堂に四十八の燈籠を掛け、二百八十八人の尼衆を加へて行道した燈籠供養は、（平家物語）そがまゝに佛國土の示現かと思はれたらう。或は又經讀む法師のいと若う、講師

の聲きよらかなる、夢を追ふ耽美者の心にいかに映じたらう。(枕草子) 數へ來れば繪の如き詩の如きやはらかな情景が、立ち上る香烟と梵音の響との中に恍として浮び出る。それは王朝以後の文學に至る所散見するものである。求むる心の深淺は問はず、そのいかに人間に近づいた御佛であり、御佛の法會であつたことか。

この、人間に近づいて、理念よりも情念、抽象よりも具體に訴へ來つた所に淨土教の特色があり、法華の異彩が存したと考へるのは不當だらうか。故に云ふ、法華に於ける理念は壽量品に存し、情念は普門品に存す。念佛に於ける理念は大無量壽經にあつて、情念は觀無量壽經にあると、從つて教學上からは日蓮の壽量品中心が派生し親鸞の大經中心が發展して來たとはいへ、感情に訴ふる慈悲としては所謂觀音經と九品の來迎にあつたと見るのは强ち妄斷ではあるまい。

おしてるや深き誓のおほ網に引かれんことのたのもしきかな(西行——夫木)

誓ひける心のやがて海なれば人を渡すにわづらひもなし(俊成——長秋詠藻)

これらは普門品の說相を詠じたものである。

彌陀の誓ぞ賴もしき　十惡五逆の人なれど
一度御名を稱ふれば　來迎引接疑はず。

阿彌陀佛の誓願ぞ　返すがへすも賴もしき
一度御名を稱ふれば　佛になるとぞ說い給ふ。

これは梁塵秘抄の佛歌である。さもあれ普門品は觀音力を念ずることによつて現世の諸厄を脫しようとする意味に多く用ひられなかつたか。即ち經文に「或遭王難苦、臨刑欲壽終、念彼觀音力、刀尋段々壞」といひ、「諍訟經官處、怖畏軍陣中、念彼觀音力、衆怨悉退散」といふ偈を表面通り解して命乞をしたり病苦を除く爲に讀誦せられた事は「十八日每に三十三卷の普門品を讀み奉り……日每にこの三十三體の聖容を寫し奉る。此の如くの志。大慈大悲の御誓にて照し知し召すならば妾が事は兎も角、只三人の子供のかひなき命を助け給へ」(平治物語卷三)などの如く隨所に見られる所である。然るにこれが念佛へ來ると、全く現世をすてゝ未來に生を求めようとし、來迎を待たうとするの意圖が中心となつてくる。

山の端にかくるゝ月をながむれば、われも心の西に入るかな(山家集)

となり、觀經に從へば「具足十念、稱南無阿彌陀佛、稱佛名故、於念々中、除八十億劫、生死之罪」といひ「命欲終時、見阿彌陀佛、與諸眷屬、放金色光、持七寶蓮華、至行者前」といふ有樣である。從つて何れも慈悲を目ざしてはゐるものゝ、一は現世的祈念が多く、一は未來願生が多いと考へね

ばなるまい。

和歌に於ては、法華經に關するものが念佛諸經に關するものよりも遙かに多く、然かも法華經の各品に亘り、文意に亘つて細かくその意が述べられてゐるが、和讃の上からみると、法華讃の極めて寥寥たるに比し、彌陀讃、極樂讃、來迎讃が、遙かに之を凌駕してゐるのを知る。これ將た如何なる理由に基くものであらうか。思ふに和歌は當時の上流社會に行はれたものであるから、天台正依の法華經が多くこれらの社會に親しみ多かつたと考へられる。少くとも當時の人は法華經の如何なる文句をも暗誦してゐたらう。そして法華會などの法筵の際にその文句を當意卽妙に和歌に仕組むといふ樣な事が流行したのではあるまいか。

之に反して念佛は常に法華を通してあらはれたもの、觀音の慈雲をとほしてかすかにうかゞはれた彌陀の慈光であつた爲めに、大無量壽經とか觀無量壽經といふのが所依の經典としては法華程に重んぜられてはゐなかつた。

源信（六時讃、來迎讃）にしろ覺超（彌陀如來和讃）にしろ、表には天台教學の大旆を翳し、密かに私庵に歸つては彌陀を讃し極樂を念じた人である。親鸞（三帖和讃）、一遍（別願讃）、他阿（往生讃）の諸師はそれらの指教をうけて新らしく專修一門の城郭に籠つた人である。舊人は密かに讃し、新人

は民衆に向つてこれを叫んだ。和歌によらなかつた一面の理由は忖度するに難くない樣な氣がする。加之念佛は讃仰に始終した。前述の法華和歌の如き理知の遊戲にならないで、信のある所に浮び出た朗唱であつたことも考へてよからう。（和歌に關しては別にまとめて近い內に發表する筈である）

四

これを要するに、王朝時代の佛教は概して情趣的であつた爲めに、さういふ意味に於て法華淨土の慈悲門が喜ばれ、その情に訴ふる具體性が好まれたのである。と同時に、この二つには幾分の相違があつた事を記したのである。

然るに時代は移つて鎌倉に入り室町に下ると、いつ迄も王朝時代の相では止まり得ない。玆に於てか、藝術的宗教の生活化はやがて宗教的藝術生活化へと步を運んで來たのである。

いふ所の藝術的宗教の生活化とは、夢の國の法會と、諧調よき讀經と、雲の彼方の佛國土を現實へ擴大して、ものあはれな淋しさを慰めた王朝時代の生活であり、宗教的藝術の生活化とは、一切を提げて無常觀てふ池に投げ込み、そこから一つ〳〵拾ひ上げて人生を觀、藝術を見ようとする鎌倉以後の生活を指すのである。

こゝに狂言綺語の文學觀と陀羅尼の文學觀が生れ出るわけである。之は後章に述べることにする。

この考の底には少くとも無常觀と往生思想の流れてゐることは認めねばなるまい。世の中のことそらごとたわごと誠あることなしと考へる時、狂言といひ綺語といふ意味が承認されるのであり、これが讃佛乘の緣となるといふのも或は發[1]心求道のたよりとみなし、或は往[2]生の緣となし、又は弘[3]法の種とも法[4]樂の料とも考へ讃[5]佛のひま〱の慰みと考へたのである。（註(1)教訓抄(2)五常内義抄(3)榮花物語(4)平家(5)後三年記序）

かくして文藝（狹くは和歌、廣くは諸藝道）は宗教の下に屈伏したかに見えるのではあるが、いかにしても人の心から歌を忘れさせることは出來ず、詩情を滅ぼすことは出來ないので、こゝに第一義に歸すとか「煩惱卽菩提となる」（古來風體抄）とか、或は陀羅尼なりといふ中和說が生れてくる所以である。而も陀羅尼說のいふ所には、

「天竺ニハ陀羅尼、大唐ニハ詩、日本ニハ歌ト云」—「八萬諸聖教ヲ思出テ梵字漢字ヲ假名ニ和ゲテ歌ヲヨミ詩ヲ作テ此歌道ニフミ入テ胸中ノ月ヲ見、心中ノ蓮華ヲ開、九品上生ニ可生者也」（何れも世鏡抄）

と印度支那日本の三つを對等に考へようとする意圖を認め得るが、これなどは漢詩文をも可なり重視したので、その事は文學といへば漢詩であり、これが和歌と對立し（今昔物語以下說話集の部立）或

は和歌に對する種々の効験譚は、やはり漢詩文方面の傳聞から取り入れたものとも考へられる點などから、やはり看過出來ないことである。しかし、何といつても「陀羅尼はこれ天竺のことは也。日本の和歌通用す。」

とも角狂言綺言といひ陀羅尼といふは、元來往生思想に根ざした人生觀、生活から出發して、遂には汎神論的大乘哲學の方へ轉向したものと見ることが出來やうかとも考へられる。

かくて問題は初にかへる。卽ち文學作品の上には情味本位に法華念佛が不分立の儘取り入れられ、文學論(歌論)といふ知的性質のものには染淨不二、佛凡一體、眞俗不離の哲學的な佛教觀がとり入れられて來たものであると。(昭五、二、國語と國文學に揭げたものを改訂す)

調和の傾きと神佛習合思想

一

佛教が渡來してから、年を經るにつれて、非常な勢で上下に弘まつた。それには上皇室の保護尊崇

が大きな力となつたらう。又支那朝鮮の傑僧が陸續として入朝歸化したこと、そしてそれらの僧によつて企てられ齎らされた文化施設が佛教のみならず、あらゆる學問、藝術、社會政策の施設であつたこと、及びかうした先進文化藝術に對する驚異が、更に憧憬、模倣とすゝんで來たことなど、幾多の理由が擧げられるであらうけれど、兎も角、盛に異國の教が弘まつてくると、どうしても在來の神に對する信仰との關係が起つて來なければならぬ。

それが我國に於ては兩者の衝突ではなくして、調和であつたことは、歷史上明かなことである。何故異國の蕃神(書紀)であり、隣國の客神(靈異記)であつたものが、こんなによく調和されたか。それは佛教自體の學的性質にもよるだらうし、我國民の抱擁性の大さにも依るであらう。

明治以來、神社が宗教であるか否かが幾度か論議され、近頃また盛に論爭の火の手があがつてゐる樣であるが、それは政治行政上若くは宗教學上の事柄であつて、民間信仰としては神社と佛教とが、中世のまゝに兩方とも矛盾たく認められてゐるといつてよからう。尤も本地垂迹とか兩部思想とかいふものを其の儘繼承してゐる譯ではないが、偉大なる力に歸依するといふ點に於て、神佛互に排することなく融け合つてゐる。この狀態が正しいか否か、若くは今後いつ迄この狀態が保たれ得るかは別の問題である。とも角、古くから結ばれ合ひ融け合つて來た神佛習合思想は、少くとも中世の混亂時

代にあつて、一つの特筆すべき發展をなしたものだといひ得るであらう。

二

さて神佛の習合思想は一體どう動いて來たかといふと、先づ初めはお定りの衝突である。尤も、近頃では神佛の衝突は物部蘇我兩氏の私的勢力爭ひであつて、新らしく將來された佛教は、その勢力爭ひに利用されたに過ぎないといふ說も出てゐる。(日本宗教講座日本佛教史參照)とも角一般の民衆はまだ新宗教に對しては、何程の關心も持つてゐなかつたのであらうし、裏面には上流階級の二大閥の爭ひに新宗教たる佛教が利用された形であるが、それにした所で、この神佛反撥は聖德太子の調和的大方針によつて、きつぱりと行手を示された爲めに、其れ以後は、ほとんど動きなく、この二つの信仰が一家の世帶をもつことになつたのである。そして、それが本地垂迹思想となつて中世以後の兩部神道を形成するに至つたと見てよいであらう。

元來本地垂迹の思想は法華の壽量品に說く所の久遠の釋迦と、靈山會場に出現した人間釋迦とが同一體だといふ思想から發展したもので、此語が明かに現はれたのは支那に於て、姚秦時代、僧肇の註維摩經序に「本迹雖殊不思議一」とあるのがそれだといふ。日本では貞觀元年延曆寺の惠亮の表文中

に「皇覺導物、且實且權、大士垂迹或王或神」とあるのが初見とされてゐる。

併しこれは未だ適確に本地垂迹思想を表したものといふことは出來ない。たゞ兩者の習合關係だけは認め得るといふのは辻善之助博士の說である。國史年表に從へば、

一二一二、欽明十三年。公式に佛教渡來。（七年戊午だとする說がよいらしい）

一二六四、推古十二年。十七條憲法發布によつて、兩者の調和的見解を認め得。

一三四〇、天武八年。始めて金光明經を宮中に說かしむ。

一三四四、同十二年。諸國に令して家每に佛像經文をおかしむ。

一三七五、元正靈龜元年。武智麿、越前の氣比に神宮寺を建つ。

一四〇一、聖武天平十三年。最勝王經及び法華經を宇佐に納む。

この神宮寺を建てたり、經文を神に献ずるなどいふのは、神明も人間と同じく、佛教を悅び、これを保護すると同時に、これによつて解脫を得るものと考へたもので、神明をも一衆生と見なし、迷界の者と考へたのであらう。同時に國土安穩其他の善福をも祈つたものであらう。

從つて神前讀經などが行はれたのも、是等の善根功德を廻向して、神明も成佛なさる樣にといふのである。だから、延曆の頃には神明に菩薩號を奉ることが起つたけれど、それは單に神德を稱讚した

に過ぎない。（辻博士日本佛教史の研究、三浦博士傳教大師傳）のみならず、淳和の御宇には佛を尊ぶ餘り、遂に神明を蕃神として、外來神と共に日本の神をも三十蕃神の中へ入れる樣になつた。（天長六年）

この神明を以て衆生と眺めた考が、全く跡を絶つて、佛の化現だとする樣になつたのは藤原の中期で——承平七年十月の太宰府牒、或は一條天皇長曆三年、廿一社に山王を加へて廿二社としたなどによつて、山王神道の萠芽を認められる——）源平時代から鎌倉初期にかけて、本地垂迹思想は大成したものである。

この本地垂迹説は、もと〳〵佛教から出た爲めに、勢ひ、佛を主とし神を從とする佛元神閏の思想ではあるが、鎌倉期から勃興した神道學者は寧ろ兩者の調和から更にすゝんで、神元佛閏へと次第に顚倒せしめたのである。例へば比叡山上の三如來たる釋迦、彌陀、藥師は、山下の山王三社たる大宮二ノ宮、聖眞子の垂迹であつて、三社は三尊の本地身だといふ樣な山王神道が生れたのである。卜部兼倶の名法要集（兼延の作ともいふ）に記す花實枝葉論などは、その代表的なものである。

「吾が神國開闢以來億劫萬々歲ノ後、釋尊彼ノ土ニ化ス。況ヤ佛法ノ傳來ハ甚ダ末代ノ晩年ナルヲヤ。（中略）吾ガ日本ハ種子ヲ生ジ、震旦ハ枝葉ヲ現ハシ、天竺ニハ花實ヲ開ク。故ニ佛教ハ萬法ノ花實タリ、儒教は萬法ノ枝葉タリ、神道ハ萬法ノ根本タリ。彼ノ二教ハ皆神道ノ分化ナリ」

この様な全く反對の說が唱へ出されるに至つたのは、一面確かに時代思想の動きを表明してゐるものではあるが、同時に天台の教學からいへば、本覺、表德の二法門をたてゝ、これを神佛關係に移動せしめた結果の禍誤であつた。(島地大等師、思想と信仰。天台教學史)なほ神佛兩者の合體に至つた理由に就ては、土田誠一氏が(神道雜誌第五號)に左の條項をあげて居られる。

一、祭祀と三寶供養の動機は共に福德を求むる點に一致す。

二、兩者の儀式を重んじ倫理を尙び、鎭護國家を標榜せる點、並びに、祖先崇拜を肯定せる點に於て類似を有す。

三、神佛ともに神人同格なり。

四、誓約祈請の信仰を有す。

宮地直一博士は(同誌第一號)神佛習合發生の機因を論じて、佛教が、(一)王法爲本主義をとれること。(二)政治に接近せしこと。(三)現世祈禱を認めて、これを行ひしこと。(四)鎭護國家主義なりしことを擧げて居られる。これらと異なつて、專ら佛教の思想上から神佛混淆を論じられたものに故島地大等師の「思想と信仰」がある。左にその要點を余がノート中から拔書して見よう。

「佛教にありては因果因緣の思想を中心とするが故に、因緣の法則に隨はざる超時空的創造神の存

在を認めずして、これを因緣律に從はしめたるものなれば、畢竟自己の業報によりて苦樂の果をうくる迷界の一有情と相等しき價値の存在と觀なすを神祇實類の思想といふ。これ佛教正統の哲學的思想なりといふべし。然れども大乘佛教に於て久遠永劫の佛の本體たる法身と、これより應化し來れる報身、應身の思想を說くに當りて、本地と垂迹の思想を生じ來り、法身なる本地佛より迹をたれて人間身なる佛陀と現じたりとなすに至れるなり。而して一方においては佛陀に歸依し聖者を讃仰するの情は、自から高祖を以て佛陀の權化なりと考ふるよりして權化思想は起り來れるなり。かくてこの權化思想は印度固有の阿跋多羅の思想と自ら合し來れるものなり。從つて印度に於ては釋迦時代は神祇實類を主とし、その滅後に垂迹思想を生じたり、而して汎神論の高潮さるゝや印度教徒の毘濕拏派に佛陀を毘紐拏天の化身とみる神本佛閏の思想を認め得るなり。

支那にありては依然、初期は神祇實類の思想なりしも、道家者流は佛と相結びて權化の思想、道本佛迹の思想を展開し、佛者は主として實類の思想によりしと雖も、法華經の流轉と竝行して本門迹門の論に花をさかせ、佛陀論としての本迹思想を大いに發展せしめたりといふべし。この佛陀論の範圍より出でゝ社會的に適用せる神祇觀として顯はれ來りしは中唐以後の秘密佛教の影響なり。（儒教の孔子顏回を菩薩の化身と觀、道教の老子を釋迦の本源とせしなどは何れも南北朝の頃より

以後のことなり）我國に入りては奈良朝及び平安中期迄は實類思想なりしも藤原氏時代より佛本となり源平頃より神本となり來れるをみるべし」といふのである。

以上の樣に、內外樣々の方面から神佛の習合に可能性があり、しかもそれが佛元から神元へと辿つていつたのではあるが、專門以外の一般人からみる時は、鎌倉室町時代は勿論、江戶時代に入つてもなほ神と佛とは略同等の價値として民間の信仰をつないで來たやうである。更科日記の作者が「天照御神を念じ申せといふ人あり。いづこにおはしますゞ神佛にかはなど」といつてゐるあたりは神と佛との區別すらつかない程である。これが寧ろ當時の一般人の信仰狀態ではあるまいか。從つて、源氏物語を耽讀してゐる作者の夢に、どんなものをみるより「法華經五の卷をとくならへ」といひ「天照御神を念じませ」といふ戒めの言葉を聞くのである。この夢告は文學よりも求道を先とせよといふ時代思想の反影ではあるが、同時にまた、神と佛とが同じ價値を以て現はれることを物語つてゐるのではないか。和歌に於ける法樂が神社佛閣にさゝげられる場合、やはり神佛の混淆を十分認め得るのである。承安二年（一八三二）廣田社歌合に於て、

左　名にしおはゞ西てふ神を賴み置かむ其方を終に願ふ身なれば　　俊恵

右　千早振神に手向くることの葉は來む世の道のしるべともなれ　　俊成

左歌、にしてふ神をたのみ置かむといへるすがたをかしく……右歌は……たゞけふのことの葉の手向によりて、かへして當來世々の轉法輪の緣とせむとばかりを、おもふ給へる。（以下略）

或は三井寺新羅社歌合に於て俊成が、

三密瑜伽之壇傍。暫詠柿下之風。一乘止觀之窓前。遙望湖上之月。即參詣新羅社之廣前。各講興華原之舊跡。

などいつてゐる思想は、敢て珍らしいことではないのである。

下つて親房の神皇正統記が國家的自覺に達し乍らも、尙は兩部思想を離れ得なかつたし、室町時代の善隣國寶記が、その序文に「先當令人知吾國之爲神國之由」といひつゝも「神國即佛國、吾國則王承神、神承佛三而即一」といつてゐるではないか。芭蕉の幻住庵記にもやはり兩部思想が見えてゐる。

この神佛習合は更に儒敎を伴うて、こゝに三敎の合致習合が行はれつゝ明治にまで辿つて來たのであるから、次には儒敎と神佛兩敎との關係を一瞥しようと思ふ。

三

三敎の調和をはかつたことは、聖德太子の十七條憲法第二條の篤敬三寶（佛）第三條の承詔必謹（神）

第四條の以禮爲本（儒）にもみられる程に古いことであり、然もこの三者は何等の衝突をもみずして、認められて來たといつて宜しからう。それには又それ相應の理由のあることではあるが、それらは一切省くことゝする。

只歴史的にみれば、時としてその一方を偏重した時代もあり、又儒者佛家各々その立場からしての我田引水の論もあつた樣だけれど、概して室町時代迄は三教の調和がよくとれてゐた樣である。空海なども三教の一をも缺くべからざることを論じてゐるし、親房の正統記もやはりさうである。下つて一條兼良の如きは三種の神器を智仁勇とか法身般若解脱などにさへ配當してゐる。

けれども神道者流には「儒道者止善、而教先王之法、以制佛法、佛法者理觀、以立戒定慧、而輕儒教、共異國之善道也、神道者吾邦之正路、而仰天命、貴明理」（神代口訣。忌部正通）と神を先とした思想も起つて來たことを知り得る。かくて神元佛閏から排佛へとすゝんだのが德川期であつた如く、神道と儒教との論爭も亦德川時代に入つてから頓に景氣を添へて來たと見ることが出來る。その神主儒從說が吉川惟足とか度會延佳とか山崎闇齋のやうな神道方面の學者であり、儒主神從說の色濃いものは藤原惺窩、林羅山、中江藤樹、熊澤蕃山等の儒學者であり、神儒對等說をとつたのは藤田東湖、會澤正志などの水戶學派である。（田中義能博士神儒一致の思想參照）

これらを要するに、中世以來殊に近世の三教に關する諸論爭は、畢竟自己の奉ずる神道若くは儒、佛の立場にたつて他を排し、己を立てんとする爲めの論爭であつて、公平至極なもの又は學問的なものであることは極めて稀である。その調和合致を說くことすら、要は自己を守らん爲めに出でゝ、或は獨斷に流れ、或は牽强附會の說をさへ生ずるものが多いのである。たゞ此項に於て余が神佛の關係のみを多く論じ、儒を輕んじたのは畢竟、余の研究當面の時代がその方に重きが故に過ぎない。卽ち王朝末期より鎌倉にかけては何といつても佛教が最も深く人心を支配し、神道――神國的國家自覺が漸く表面にあらはれかけて來た頃であり、儒教は未だ一般民衆の間には强く意識されなかつたし、一部上流の人や僧徒間にあつても、何等他の神佛二教との衝突をもみずに、極めて自然に擴がり且　調和されていつたからである。

統一の先驅者親鸞と日蓮

一

鎌倉初頭に起つた佛教は、親鸞、道元、日蓮の三大傑僧によつて代表せられる眞宗と曹洞禪と法華

宗との三である。この三宗は從來の八宗に比して、餘程日本化された日本佛教といひ得るであらう。然らばそのどういふ點に於て日本佛教といひ得るであらうか。而してそれらは如何に日本文化に貢献してゐるであらうか。

これは聽て、三高僧の特色を闡明することによつて、自から與へられる答であると思ふ。從つて本項に於ては三師を論ずべきであるが、道元については後章で些か觸れる關係上、此處では省略することゝして、親鸞と日蓮に就て特に一二の點に觸れたいと思ふ。

（道元と親鸞に就ては村上專精博士の佛教統一論及び我觀眞宗に詳論があり、和辻哲郎氏も嘗て思想誌上に發表せられたと記憶する。）

一體鎌倉初頭の新佛教を大乘的日本佛教だとはよく聞くことであるが、如何なる點に於て日本的であるかを考へねばならぬ。余の思ふに、佛教學として、印度支那の教學を單に繼承するに止まらず、日本へ來て眞にその價値を高め得たのが法華經並に大無量經である。かうした佛教學の歷史的發展の上に於て意味する特徵を以て、日本佛教と名づけると見るのが一つ。次には單なる理智的教學の範圍に止めしめずに、これをして時代の思想感情の中に作用せしめて、宗教としての眞價値を發揮せしめたのが鎌倉初頭の新佛教で、この意味に於て日本佛教といひ得ると考へるのが一つ。言葉をかへて云

へば一乘の精神を以て貫いたのが前者であり、時機相應を明かにしたのが後者である。前者に於ては哲學的な大乘の眞精神を眞實に把握し、後者に於ては時代と人とを見極めて、哲理に生きた宗教的生命をふき込んだことである。而してそれは混沌たる思想から純一を求めようとする中世精神の動きの先覺的出現であつたのである。

釋迦一代の說法中で法華經が最も釋尊の眞意を傳へてゐるといふ意味で、この經に對する尊崇は支那以來我國に於ても奈良平安朝を通じて實に盛なものであつた。殊に天台宗にあつては五時八敎の判尺によつて、法華を最勝の經典と見做し來つたのではあるが、然し乍らその天台宗にしろ、なほ法華と同時に他の經典をも併用してゐるし、眞言、三論、禪、念佛、何れも法華經以外の經典を主依とし、その本尊としても天台の藥師、眞言の大日、淨土の阿彌陀といふ如く、その本尊は各々自家の立場によつて別立しつゝも、なほ他佛他經を共に拜してゐる有樣であつた。然るに唯だ法華經一つに依り所を定め、就中、壽量品の本門久遠の釋迦をのみ中心本尊として、他の一切を排斥して起つたのが日蓮聖人である。此の點、日蓮は苟も他經他佛を併用することを許さず、只一經一佛の下に一代の經文を歸屬せしめたのである。

淨土經も亦支那以來何れの宗派もこれを認めこれを尊んだものであるが、別して天台宗にあつては

哲理としての一念三千を說き、事理無碍を說くと同時に、解脫門にあつては淨土願生を目標としたのである。然るに唯だ大無量壽經一つに依り、就中十八願の彌陀救濟をのみ中心として、他の一切を雜行として排斥したのは親鸞聖人である。此の點親鸞は苟も他經他佛の併用を認めず、專修念佛の下に一代の諸經を歸屬せしめたのである。そしてともに一乘妙法といひ、誓願一佛乘といつて、唯一無二の純粹無雜な態度をとつたのである。然らば何が故にその唯一なるを擇んだかといふに、その選び方は兩者大いに趣を異にしてゐるやうに觀じられる。卽ち日蓮聖人は專ら經典の說時によつてこれを證し、親鸞は專ら自己反省によつたものである。卽ち一は敎權の中に價値を求め、一は個性の中にそれを求め得たとでもいはうか。然かもその結果に於て一方は本化釋迦の直弟を以て任じ、一は師匠法然の恩德なりと觀ずる點に於て、前者は自己に篤く後者は先德にあついといふ一見矛盾のやうなすがたを見せてゐるのである。此點も亦面白い對照ではなからうかと思ふ。何れにしても、こゝにまた中世精神の敎權主義と個性主義が底流してゐると見られはすまいか。

日蓮が經典の說時に重きを置いたといふのは、釋尊が得悟の後說かれた華嚴經以下四十二年間の說法は、未だ眞實を顯はしてゐるものではなく、無量義經を序文とし、涅槃經を結文として、その間に說かれた法華經八年間の說法が卽ち釋迦最後の、然かも眞實の說法であるといふのである。

釋迦の出世本懷をあらはした法華經が、他の諸經より勝れてゐるのは何が故か。日蓮によれば大凡左の點に歸するやうである。

（一）佛は三千塵點劫の長き修行を積み、悟りを開いてから五百塵點劫を經てゐる。これは法藏（阿彌陀）の五劫の修業を積み、成佛以來十劫を經たといふ如き短年月ではなく、この三五の二法は他經何處にもない、只法華經のみに示された所である。（法華取要鈔の意を採る）

（二）聲聞、緣覺といふ如き二乘は獨斷の見に捉はれてゐるが爲めに成佛することが不可能であると說くのが他の經典であるが、法華のみは二乘の成佛を認めてゐる。（開目鈔）

（三）他經は釋迦の始覺成佛であるが、法華は本門久遠實成である。即ち時間的に制約を受けた佛の教でなく、久遠の本體たる釋迦の說く成佛の法である。（同右）

（四）諸經文にも諸佛天神地祇がその說法の眞實なることを證誠し、且つ讃嘆してゐるが、それらの諸佛は何れも說法者たる釋迦と同格の諸佛又はその先師の讃嘆する所である。然るに法華經にあらはれた釋迦は久遠の本佛であるが故に、この本佛の說法を證誠し讃嘆する諸佛は、本門釋迦の分身である。此點に於て價値が大いに違ふ。（同右）

（五）提婆達の如き極惡人も龍女の如き女身も一切すべての成佛を認めるのは法華經だけである。

（同右）

以上の如き理由から法華經は他の諸經よりも勝れてゐる許りでなく、今やこの法華が流轉すべき時機に遭遇してゐるのである。それは弘まるべき法と、法をうける機根と、法の弘まる時と所との四つが正に教説に示されてある豫言にぴつたり合つてゐるからである。（教機時國鈔）即ち諸他の經文には佛法を信ぜざる時は地震、慧星の出現など種々の災害のおこる事を説いてゐる。さうした天災や爭亂は今迄にもあつたけれど、未だ二日が同時にあらはるゝ樣な妖災は嘗て無かつた。この二日三日のあらはれ出る時は全ての佛説は廢れて、正法の弘まるべき時であると説かれてある。今や西に天子あり東に將軍あり、正に二日が同時に現はれた時である。これ法華の弘まるべき時でなくてはならぬ。（取要鈔）且つ又内憂外患が同時に起る程世の中が亂れた時、佛法は亡びたしるしであると説かれてあるが、今や正に元寇の外患あり、内憂亦甚だしい。（立正安國論）かうした末法の世に於ては正しい法を信じてこれを弘める者は幾多の法難を蒙ると説かれてある。而してこの日蓮は諸宗より誹謗せられ、爲政者から罰せられて六十六ヶ國二島の中にさへ身の置き所もない程である。これ經の豫言に的中するが故に、日蓮こそは眞實に正法の弘宣者であり、法華の行者である。（開目鈔）此の如くして日蓮は全てを經文によつて立證し、益々自己の信念を固くし、先輩の所説を全て否定

して、經師たる釋尊に直ちに接したのである。然るに親鸞の態度はどうか。日蓮とは大分その趣を異にする所がありはしないか。

勿論何れの宗祖といひ論師といつても、苟も佛教と名づける以上、經文の所說に立脚せざる者はないのであるが、特に日蓮に於ける法華中心の立場は全く經文の豫言立證に始終してゐるのである。所が親鸞は同じく末法思想に立つても天災地變の豫言の的中を以て立證するよりも、寧ろ自己の行持力の不足を痛歎し、何れの行もかなひ難き弱い自己を見出したのであつた。全てこの點から出發して現實小我の絕對的否定により、彌陀願力の絕對肯定を信樂したのである。故に親鸞にあつては法華宗からの排斥を受けても何等の辯護も、經文に依る立證も必要はなかつた。それは歎異鈔の初めの文がよく此の間の消息を物語つてゐる。これは關東にあつた親鸞の門弟が、日蓮の念佛無間（念佛を信ずるものは無間地獄へ落ちる。其故は、法然の唱へる念佛宗は他の諸經を雜行といつて全てを否定し、彌陀以外の諸佛をも日本の神をも雜修とて排斥し、空想の西方淨土を願ひ、夢の樣な阿彌陀を信じて、この法華の正法を信じない。念佛を說く阿彌陀經や觀無量壽經は五時八敎の判尺に從へば方等經の說時と同じで、初步の者に敎へた方便の說法である）の說法を聞いて、驚いて京都にかけつけ、親鸞にその眞僞を尋ねた時の答である。以下本文を揭げてみよう。

「各々十餘箇國のさかひをこえて、身命をかへりみずして、たづねきたらせたまふ御こゝろざし、ひとへに往生極樂のみちをとひきかんがためなり。しかるに(私が)念佛よりほかに往生のみちをも存知し、また法文等をもしりたるらんと、こゝろにくゝおぼしめしおはしましてはんべらんは、大きなる誤なり。若し然らば南都北嶺にも、ゆゝしき學生だち多く座せられて候なれば、彼の人々にも逢ひ奉りて、往生の要よく〳〵聞かるべき也。

親鸞におきては、只念佛して彌陀に助けられ參らすべしと、よき人(法然)の仰せを蒙りて信ずる外に別の仔細なきなり。

念佛は眞に淨土に生るゝ種にてや侍るらん、又、地獄に落つる業にてや侍るらん、總じて以て存知せざるなり。

たとひ法然上人にすかされ參らせて、念佛して地獄に落ちたりとも、更に後悔すべからず候、其故は、自餘の行を勵みて佛になるべかりける身が、念佛申して地獄に落ちて候はゞこそ、すかされ奉りてといふ後悔も候はめ、何れの行も及び難き身なれば、とても地獄に一定すみかぞかし(中略)この上に念佛をとりて信じ奉らんとも、また棄てんとも、面々の御はからひなりと云々。」(歎異鈔)

これを以てみるに、親鸞に於ては教學上の優劣論爭は南都北嶺の學者達に任せて、只管自己の心靈

の救濟へとひた向きに突進したのであることがわかる。しかもその根底をなすものは自己の罪惡觀であり、その結果は師教への感恩であつた。從つて經文を唯一の立證とした法華の日蓮と違つて、親鸞に於ては假令大無量壽經が譯本によつて異り、その中心とする十八願の救濟が梵本に存在しなくても、それは何等の不都合を齎らさないであらう。

時機相應といふ立場にあつても、親鸞は日蓮の如く天災地變內憂外患を經文によつて立證するかはりに、自己の罪惡觀、行持力の不足を以て末法となし、この末法の時にこの機根の愚禿にとつては念佛が唯一無二の救濟であると看なすのである。或は又迫害をうけることを以て法華經の行者たるの自信を鞏くした日蓮に對して、親鸞は「抑又大師聖人源空、もし流刑に處せられ給はずば、我又配所に赴かんや、若し我れ配所に赴かずんば、何によつて邊鄙の群類を化せん、是なを師教の恩致なり」（御傳鈔）といつて、迫害を師恩に歸して喜んでゐる。

一は難に會して益々强く、一は難にあうて愈々おだやかである。然かもその信念に於ては共に金剛不壞の眞信である。次に考ふべきは、その經文により、或はその內潛によるも、ともに末法思想に立つのであるが、併し厭世、隱遁、消極に止まらないで現實を肯定するに至つたのは兩者また同じであることだ。日蓮が國家主義を唱へたことは周知のことであるが、親鸞については未來的厭世的消極的

と誤解せられ易いのである。然しそれは餘りに皮相的な見方であつて、日蓮のいふ國家主義は今日のそれとは大いに趣を異にしてゐるし、親鸞の末世隱遁罪惡觀は決して消極的なものではないのである。

日蓮にあつては本門久遠の釋迦を立てる時には、迹門に於ける十方淨土は却つて垂迹の穢土となり、此の土の穢土は却つて本土となるのである（開目鈔）又一面から觀ずれば、法華を信ずる者の住んでゐる所は皆寂光土であり、法華行者は卽ち寂光土に住むが故に佛である。（內證佛法血脈）或は又「所詮天下泰平、國土安穩は君臣の樂しむ所、土民の思ふ所也、夫れ國は法に依つて昌へ、法は人に因つて貴し、國亡び人滅して、佛を誰か崇むべき、法を誰か信ずべきや。先づ國家を祈り、須らく佛法を立つべし」（安國論）といへるなど、その論據は各々異るけれど、何れも現實の國家、社會、人間を重んじてゐることが領かれるのである。親鸞も亦世の中安穩なれ佛法弘まれといひ、王法爲本といふ考はもつてゐるのであるが、それ以上に目につくのは未來往生の思想である。しかし親鸞に於ける未來往生は、信仰を得た當體に卽時に正定聚不退の位に至るのであつて、信後は報恩感謝の明るい生活を送るのであり、見樣によつては獲信と同時に佛行を修し還相の利他行を行じてゐると第三者からはいへるのである。かうした光明的現實的生活を生きてゆくべき道を、哲學的な理論上の卽身成佛でなく、實際の生活の上に生かして來たといふことは、實に驚くべき發展であつた。これあるが爲めに、王朝以來の淋

しい果敢ない暗い翳が打ち消されて、生き〳〵とした人間世界をつくり得るのである。王朝以來暗雲低迷せる末法思想、無常觀は、こゝに來つてその中に光明への龍鱗を示したのである。道元も亦同じである。かくて、これが武士並に下層階級へ進出した結果はどうなつたか、言ふを俟たないで明かであらう。

然らば何が故にしかく武士並に下層社會へ進出したか、それは複雜高遠の大乘教理を、念佛題目の六字七字に約めて、これを端的な信の一字に收め得たが故である。一切の哲學、倫理、宗教をこの信の一念に收めた所に簡單化があり、まことの精神を認めることが出來る。これ亦日本精神の一面を把握したものではあるまいか。以上大體乍らも日蓮親鸞の唱へた新佛教が、どんな點に根據を置き、又どういふ點で特色があり、且つ日本的といひ得るかを述べたのであるが、次には遺文によつて特に目につく一方面を簡單に注意しておきたい。それは親鸞に於ては、倫理と信仰との關係であり、日蓮にあつてはその國家觀神祇觀である。こゝにも彼等の純一な歸一的な態度が見られるのであつて、王朝以來の混沌たる思想、信仰の惱みをふりすてたすが〳〵しさを認めることが出來ると思ふ。

二

元來、華嚴や天台の如き卽身成佛を說き佛凡一體を唱へると、往々にして自性唯心に沈んで無理想に陷り易い缺點がある如く、絕對他力を標榜すると、法體つのりに墮して自己の倫理生活を無視し、惡を增長するの弊に陷り易いのである。これは慈圓が愚管抄の中に激しく非難してゐる所である。然らば親鸞はこの倫理と宗教とをどう考へたかに觸れなければならぬ。いふ迄もなく親鸞の立場は全く宗教的信仰によつて歸一されてゐるのであるから、その立場を無視しては彼の善惡に對する解釋は出來ないし、同時に彼の遺文法語は、何れも信仰を得た後の告白であるからして、信仰を度外視しては、その眞意を摑むに困難である。

元來佛教とて別に變つたものがあるわけではなく、畢竟は諸惡莫作、修善奉行に過ぎない。これは道元も特に力說してゐる所である。而してこの場合、善といひ惡といふは何れも現世の倫理的善惡と何等變つたものではあり得ない。若し變つた所がありとすれば、この倫理的善とか惡とかいふものを單に相對的比較的にのみ眺めるのでなくて、その背後には大乘佛教の大調和の哲學が裏づけられてゐることである。從つて世俗的な善とか惡とかいふ標準のみで考へるわけにはゆかぬけれど、これを離れて又他に善惡のあらう筈がないのである。これは、大無量壽經に說く五惡段をみても、諸經論に說く十惡說にみても背かれるであらう。從つて世俗的の善を修し惡を棄てようとする心が、段々修行

力を積んで遂には善惡の彼岸に達したのを佛といふのである。善惡を無視するのとは大いにその趣を異にしてゐることを注意すべきである。

さて然らば親鸞の場合に於てはどうか。彼とてその佛道修行を志した當初はやはり倫理的反省がその出發點であつたと考へられる。

然るに、この反省が銳くなればなる程、深まれば深まる程、到底その器でないことに氣づいたのである。よしんば外相は整つても、心の反逆をいかんともする由がなかつた。こゝに於て親鸞は善惡のあらはれる根據を發見したのである。それは善心の起るも惡心の起るも、多生曠劫の宿業である、現在の自分の心で如何に思つても、その通りに出來るものではないといふのである。

よき心の起るも、善業の催す故なり、惡事の思はれせらるゝも惡業のはからう故なり。故聖人の仰せには、兎の毛、羊の毛のさきにゐるばかりも作る罪の宿業にあらずといふことなし。(中略)何事も心に任せたることならば、往生の爲めに千人殺せといはんに即ち殺すべし。然れども一人にても殺すべき業緣なきによりて害せざるなり、我が心の善くて殺さぬには非ず。又害せじと思ふとも、百人千人を殺すこともあるべし。(歎異鈔)

これは自分の惡を宿業に轉責して自から安恕たるものではなくつて、却つて自分の罪の底知れぬ深

さ、永い〳〵業に縛られてゐる自分の恐ろしさを物語るものである。

「さればよきことも、あしきことも、業報にさしまかせて、ひとへに本願をたのみまゐらすればこそ他力にては候へ」とて罪悪観を本願にと轉向せしめた所に親鸞の信仰があるのであらう。親鸞にとつては、惡を云爲するよりも、寧ろ惡を排斥して自から聖者ぶつてゐる虚僞人に痛棒を與へてゐるのである。「本願ぼこりと戒めらるゝ人々も煩惱不淨具足せられてこそ候げなれば、それは願に誇らるゝにあらずや、如何なる惡を本願誇りといふ、いかなる惡が誇らぬにて候ふべきぞや、却つて心幼きものか。」（歎異鈔）惡を許用するよりも善に誇つて倫理的反省の怠り勝になることを怖れたのである。「小慈小悲もなき身にて、有情利益はおもふまじ」（和讃）といひ「名利に人師をこのむなり」といふのはこの自省の痛歎であり、修善も善に誇つては却つて雜毒であるから「外に賢善精進の相を現せざれ、内に虚僞をいだけばなり」（愚禿鈔）と、自から愚禿親鸞を稱したのである。

さればとて、これは他に向つて僞者ぶることを意味するのでは毛頭ない。もしさうなれば、これやはり善者ぶり賢者ぶつてゐることだから。彼は只管に自己の惡に責められた。これが救濟に生きる唯一の道であつた。かくして、一度佛の慈光にふれるや、善も惡をも打ちすてゝ念佛の中にとけ込んだのである。

彼の倫理觀はこゝに人間相手でなく佛を相手として轉化した。

「信心の行者、自然に腹をもたて、惡しざまなることをもをかし、同朋同侶にあひて、口論をもしては、かならず廻心すべしといふこと、この條、斷惡修善の心地か。一向專修の人に於て、廻心といふこと、只一度あるべし。」

即ち廻心懺悔といふことは佛の大慈を知らざりしことを懺悔し、心を廻して信仰に入ることを指すのである。念佛こそは無作の大行である。現世にては親妻子をいかにいとほし不愍と思ふとも、その愛情は決して終始するものではないから、それよりも急ぎ淨土へ參つて還來し、思ふ樣に助け救はうといひ、自分の惡を斷たうと力めて、却つてその功にほこる惡魔となるよりは「わろからんにつけても、いよ〳〵願力を仰ぎ參らせば自然のことはりにて柔和忍辱の心も出で來べし」といつてゐる。彼は理念によつて善惡の彼岸に達するかはりに、念佛によつて彼岸に達したのであつた。彼は全ての善を念佛の功に歸せしめ、全ての惡は念佛を仰ぐ歡喜への楔としたのである。而して世俗の道德はこの念佛の力によつて自然に出てくるものとしたのである。

然らば彼には倫理的意志がなかつたか。若しさう考へる人がありとすれば、それはあまりにも親鸞の信仰といふものを度外視した見解といはねばなるまい。

次に親鸞の神祇觀國家觀に就いては親鸞の法語にはほとんど見ることは出來ないのである。但し神祇は佛法を悅びこれを守護するといふ考へ方、神の道は佛道へ來る一つの段階であると見る通佛教の見方はやはり親鸞にもあつたものと想像されぬではない。且つ又國家觀も、佛法を守護し給ふ聖天子や爲政者があり、これあるが爲めに佛法を聞くことを得たのであるから、國王、國家に感謝を捧げねばならぬと考へる思想も亦これを認め得ると思ふ。たゞ親鸞の場合は極力迷信を否定し、雜行雜修を排斥したが爲めに神祇への尊敬は捨てないが、功利的な願求信仰を拒絶してゐる。この點親鸞門下にも往々誤解を生じたらしく、（御傳鈔平太郎の段）日蓮も亦思ひ違ひの攻撃の矢を淨土門へ放つてゐるのである。最後に親鸞の國家觀念と結びつけて、彼が特に聖德太子を奉讚し、その恩德に感じてゐる點は特に注意すべきではなからうかと思ふ。

何れにしても、神祇觀、並に國家觀は、寧ろ日蓮の方により鮮やかに出てゐるので、勢ひその方面へ筆を轉じなくてはならぬ。而して日蓮の國家觀は神國王御書によくあらはれてゐる。それによると大體次の二通りに要約することが出來やう。一は我が日本國が一閻浮提の内で月氏、漢土にもすぐれ八萬の國にも超えてゐる所以は佛法の最も弘まつてゐる國であるからで、寺院の數も一番多い。加之それは他國の樣に小乘や權大乘の國でなく、實に大乘經を讀誦するが故に一人の外道もない、といふ

のであつて、これは佛法を中心として觀た考である。次には「その上神は又第一天照太神、第二八幡大菩薩、第三は山王等の三十餘社の神々が晝夜に或國を守護し給ふ」尊い國であるといふので、これ卽ち日本民族の有つ、國家觀の中心思想であつた。しかもこの二つの考は日蓮に於て決して矛盾するものでなく、兩者相携へて兩輪の如きものでなければならないのである。卽ち「國は法に依つて昌へ、法は人に因つて貴し、國亡び人滅して、佛を誰か崇むべき、法を誰か信ずべき哉、先づ國家を祈り須らく佛法を立つべし」(安國論)で、人、所、法、の三者は別々に離れて存在しないのであるが、特に日本は神國として嚴存し、しかもその神が佛法を守護し給ふが故に、特に立派な國柄である。或は、「天竺國をば月氏國と申すは佛の出現し給ふべき名也、扶桑國をば日本國と申す、あに聖人出で給はざらむ、月は西より東に向へり、月氏の佛法東へ流るべき相也」(諫曉八幡鈔)これは、佛法の東漸して、その最も大をなすのは日本國なるが故に尊いとするのである。

日蓮の國家觀は以上の所説によつて略盡されてゐるのであるが、日蓮に於て特に注意すべきは日本國と明らかに名指してゐる點である。法、人、時、所、を重んずることは一般に佛教の重んずることであり、鎭護國家、興國護法は、少くとも我國に入つた天台、眞言、禪、何れもが等しく標榜してゐるのであつて、必ずしも日蓮のみといふことは出來ない。しかし日蓮に於ける「所」は「日本國土」

である點を强調してゐるのであつて、これは「日本は神國なり」といふ考へ方の深まり且つ廣まりかけようとした當時の先覺者達の心持に相ふれる所のあるを認めねばなるまいと思ふ。

從つて日蓮は、一方には八幡大菩薩を釋迦の垂迹なりと觀（諫曉鈔）て本門釋迦の閏位に置くのであるが、同時に日本國としては犯すべからざる尊嚴の善神にましますことを否定しないのである。かくて、日蓮の國家觀はまたその神祇觀と併行してすゝむものである。これは諫曉八幡鈔をみれば明かに領かれるのであらう。卽ち日蓮の神祇觀は⑴日本の神々は佛法を守護し給ふ。⑵八幡は正直を宗とし給ふので、これ卽ち不妄語の釋迦の所說を悅び給ふ所以である。⑶八幡の本地は釋迦である。といふのに歸する如く思はれる。而して、その佛法といふのは法華經を指すことは勿論で、安德帝の御入水や承久亂の後鳥羽院の御敗亡、鶴ヶ岡八幡の燒失などは何れも法華迫害のために神は此國を見捨てゝ昇天し給うた爲であり、或は又法華を迫害する他宗を保護し給ふが故に、日月四天から譴責せられ給うたのであると解してゐる。たゞこれ丈けを一讀すると、日蓮は如何にも佛法を中心として神祇をも國家をも極めて輕く評價してゐる樣に見える。

確かにさうである。殊に唯一法華を强調した日蓮にとつては、必然的にかうならざるを得ないのである。彼が龍ノ口の刑場へ引かれる途上鶴ヶ岡の前を通つた。すると彼は立ち止つて大音をあげ、「日

蓮今夜頸切られて、靈山淨土へ參りてあらん時は、先づ天照大神、正八幡こそ、起請を用ひぬ神（法華の行者を守護すると釋迦に誓つておき乍ら、今日蓮の殺されるのを見殺しにするから）にて候ひけれと、さしきりて教主釋尊に申し上げ候はんずるぞ。（種々御振舞御書）若しそれが嫌ならば今こそ神驗をみせるべきところだ、と八幡を叱りつけた。さて愈々斬られやうとする段になると、急に江の島の方の空で火が二丈許りも飛び下りた。その靈驗によつて、日蓮の危い命が助かつたと。彼自からが述べてゐる。

それ程に、日蓮の信仰は法華中心で固く強く動かすべからざるものであつたのである。

然し乍ら、日蓮自からも書いてゐる樣に、この神國に於て皇軍が敗北するといふことは彼にとつては、どうしても解釋出來なかつたのである。この不審疑問を長らく持ちつゞけてゐたのだが、この法華經を讀むに及んで、初めてその疑問が氷解した。つまり外道たる天台眞言の僧達が北條の滅亡を祈つたから、その祈りが却つて諸天善神の憤りにふれたのである。（神國王御書、三澤鈔、撰時鈔）

さう解釋することによつて、日蓮の法華信仰は益々固くなり、自分こそ日本國の柱とならなければならぬ。自分こそこの法華を弘めて、諸天善神の憤りを止めねばならぬと考へたのである。かくてこそ「日蓮によりて日本國の有無はあるべく」といひ、「日蓮は日本の人の魂なり」といふ大自覺に立つ

ことを得たのである。

してみれば、この法華中心の信仰を彌増しに固くした一つの動機は、承久亂の皇軍の敗北に對する不審であつた。この不審を抱いた日蓮の心の底に日本の國土、皇室、神祇への觀念が最も端的に反證されてゐるのではあるまいか。

以上に依つて親鸞日蓮兩高僧についてその倫理觀或は國土觀を略述したのであるが、これで以て、現世祈禱を排し、迷信を打破した親鸞と、國家觀念を強く認めた日蓮は、少くとも當時の俗流より一歩先んじてゐたことを知り得るであらう。勿論それらは、何れも佛教といふものゝ上に立つての觀方であつて、今日のそれとは自から違ふのは止むを得ないことである。

三

次に兩者の性格である。一寸みると日蓮は向ふ意氣の強い、高慢な、自信力あり意志の強い人であつて、親鸞は至極穩やかな謙遜的な愛情の深い人の樣に考へられるのであるが、日蓮に關しては樗牛も夙に看破した樣に豪邁の裏に限りない慈愛をもつてゐた人で、それは日蓮の手紙をみれば隨所に認められることである。又、親鸞がやさしい半面に仲々守る所の堅く强かつたことは愛子善鸞の破門によ

つても了解せられる所であるが、同時に、親鸞の遺墨を一見すれば、よくわかると思ふ。誰だつたか、嘗て親鸞の肖像畫によつて、その性格の峻烈さ、意志の强さを論證して居られたのを、ずつと前に讀んだ記憶がある。

これらに關しては、今述べることを止めよう。只この兩者の步み方をみる時、一方は遠心的、他方は求心的である點は注意すべきであらう。

これは兩者の信仰の相違にもよるであらうが、又求道の態度にも認められ、宣傳の行き方にも窺はれる事柄である。

親鸞は唐の善導、日本の法然の淨土教を繼承したのではあるが、しかも彼は彼自からの信念によつて、獨創的な教相判釋を生み出してゐるので、二雙四重と三願轉入は勿論、教行信證中に諸經文を引用しても、その解釋は少くとも親鸞獨特な觀方が多いのである。然かも親鸞自からは、あく迄師教を遵奉して、決して自から新宗派を創めようとは考へ及びもしなかつたのである。

日蓮も亦天台教學を相承したのではあるが、そこにまた、彼獨自の判釋を施してゐる、特に本門の開顯と、題目と戒壇である。然かも日蓮は、親鸞と違つて、彼自から本化門下の唯一人を以て任じてゐる。從つて、その宣傳の態度を見ても、親鸞は强い無雜の信念を有し乍ら、他に向つては寧ろ諸他

經文の價値をも認める調和的な態度で、說法よりも寧ろ自からの讃仰を以て人を導くといつた調子である。然るに、日蓮は自己の信仰をそのまゝ赤裸々に露出して、眞向から他經を批判し、四句格言の樣な折伏を主として起つたのである。親鸞は個々の人々と對談して諄々と說き、自からの歡喜に打ち顫へるのであるが、日蓮は街頭に立つて破邪顯正の大獅子吼をするのである。親鸞に於ける板敷山の傳說と、日蓮に於ける鶴ヶ岡社前の出來事とは、如何にも兩者の性格をよく表はしてゐると思ふ。或は又、日蓮が堂々と北條氏に對抗し、爲政者が法華を保護するの政策を强調したのに對して、親鸞は寧ろ山野の無智な民衆の中へ根を植ゑつけようとしたのである。

親鸞は念佛以外の雜行雜修、あらゆる迷信をすてゝ、只管信樂の悅びを唱へたのに對して、日蓮は經文の豫言を立證するに力め、それが爲めに往々迷信的な信仰を誤り傳へた嫌もなくはなかつた。例へば彼が佐渡に流されると、三月以内に天災があると豫言したり、信徒の女が妊娠すると、男子の生れる樣にお札を與へたが如き、そしてこれらの豫言が偶然にも適中すると、鼻をうごめかして法驗を讃し、若し齟齬した時は相手の信仰の不足を難ずるといつた態度が、今日尙その末徒をして迷信的現世祈禱を事とせしめるに至つたのである。——日蓮にとつては經說の全てを信じた結果であるが——

又、この兩者は敎相判釋に於ては極めて冷靜透徹せる批判吟味を一切經の上に施してゐるが、同時

に極めて藝術的でもあつた。

元來法華經は淨土三部經と共に極めて藝術的情趣に富んだもので、それが、平安朝に於て特に好まれた一面の理由でもあつたらうと考へられる。そして一は現世的に一は未來的に、その藝術味を通して働きかけた如く思はれる。日蓮と親鸞がまたさうした夫々の特色をもつてゐはしまいか。即ち日蓮は比喩を說くことが極めて巧妙で、彼の文章が比喩の妙味によつて一層生きてゐる點は法華經とよく似通つた所がある。親鸞の淨土和讚——特に極樂莊嚴を讃した所などは淨土教の象徴美術を彷彿せしめる調べがある。これらの點もその文章を讀む場合に注意すべきであらう。

何れにしろ、法華經、觀無量壽經の藝術的方面をとらへて、佛教をして宗教としての眞面目を發揮させたことは日本佛教の大きな使命であつた。前者は支那の天台大師より傳教、日蓮と發展し、後者は善導から我國へ入つて源信、源空を經て、親鸞の大無量壽經へと發展して來たのである。兎も角これらの高祖達によつて、これらの經典が宗教として下層民衆の間にまで廣く深く入つていつたことは鎌倉期の大きな收穫であつたといへる。

文學に於ける統一的精神

さて上來、略述し來つた樣に中世思想は種々雜多な思想を取り入れて、その混亂狀態からだん〳〵と調和、統一の方向へと辿つていつたのであるが、然らば、文學藝能の世界においてはどうであつたか。

乃ち文學藝能にあつては、これらの諸思想傾向を取り入れて、その何れにも拘束さるゝことなく、極めて鷹揚な態度を持しつゝあつた事は前にも述べた通りである。然かもなほ、これらの諸思想に影響されて、文學の畑は、教訓的、啓蒙的なものになり易かつたことも類型の項で述べておいた通りである。

併しながら、これらの教訓物にしろ、啓蒙的作品にしろ、或は連歌の樣な遊戲社交の文學にしろ、和歌の樣な嗜みの文學にしろ、その何れもの底を流れる精神としては、少くとも全人間教養を基礎としようとする傾向が多くなつて來たことは看過すべからざる點であらう。

從つて作品そのものよりも、寧ろ作者其人を研究する方がより深い興味をそゝられると迄考へられ

る作家が出て來たのであつて、西行にしろ、兼好にしろ、世阿彌にしろ、禪竹にしろ、何れもさういつた點が多い樣である。これ卽ち中世的な「道」といふ精神の上に動いてゆく一團の作家達の傾向を物語るものではあるまいか。而して、それは文學のみならず、能樂、繪畫、茶、生花、書、等の全ての方面に向つて目ざましい發展を遂げて來たのである。故に、中世文藝に於ける一つの統一的精神は、この全人的教養を中心として文藝に對する、「道」の觀念であつたといふことになる。

「それ正直を性とし、慈悲を心とし、天地を父母とする時は四海泰平なり。萬道こゝにおさまるべし」(五音三曲集)とか、

「私に稽古の道を案ずるに天地陰陽、日月星宿、神祇佛法、人王の道、一切の人のしわざに至るまで、佛性具らざる事なければ、是又幽玄の境なり。……佛性をしらざれば凡夫となり、幽玄の境を辨へざれば俗に卑しく」(至道要抄)

などゝ、禪竹が述べてゐるのは、結局その意味である。禪竹集に見える六輪一露の說とか三輪の說なども畢竟するに悟境より來る藝能にあらざれば一時的の胡麻化しものであるといふに歸する樣である。烏丸光雄卿口授にも、和歌は「心を清淨にして無一物にて詠むべし」とあるのもやはり同じ所に落ちつくのであらう。

「利休の茶に於ける、宗祇の連歌に於ける、西行の和歌に於ける、その貫通するものは一つ」だと芭蕉のいつてゐるのは、風雅に心をしづめることであり、その風雅といふのは全人格を裏づけた風雅であることは勿論である。こゝに於て、華麗といふも、幽玄といふもなぐさみといふも、結局「寂び」の一路に會すべき運命をもつてゐるのであると思ふ。

和歌が住吉、玉津島を祖神としたり、能樂が天の岩戸に起原をもつといつたり、連歌が筑波の問答へ附會するといふのは、一面己れの道を權威づけよう爲めではあつたらうけれど、かうした神々と結びつける事によつて神聖化された和歌乃至能樂は、やがて神聖な境地を求めるものになつて來はしなかつたか。

「神明佛陀に法樂せしめば、誠に是れ、狂言綺語も讃佛轉法輪の因と成て、和光同塵の結緣、八相成道の利物たらんこと疑あらん物歟」（歌舞髓腦記）

と禪竹がいつたこの言葉は、なぐさみの能狂言に意義をもたせ、意義をもたせた所からくる反省が、また藝道精進の上に眞劍な修行を要求しはしなかつたらうか。

「夫神樂、申樂、有道の藝人において上古より以來、名を得る輩に至りては、無上上果の位、幽玄のさかひを出でたることとなし。この幽玄の格に入らざるは、貴人高位の御目に及ぼすこと又是なし。

(至道要抄)

ここにいふ無上上果の位、幽玄の境は、實に深奥の意を寓するもので、たゞ手さき口さきの技の練磨を意味するものでない事は明かである。

古くは親房卿古今集註序にも「能悟てよめらん歌は即聖言也、離生死因緣となるべし、妄念の上にて、いろ／＼躰愛に伴てよめる歌は狂言綺語の誤あるべし」といひ、更に古くは西行が「和歌者禪定之修業也、又曰我由和歌得佛法」といつた由。(元政上人の西行傳?)

かうした言葉の中にも、修養としての意味がよく窺はれる思ふ。世阿彌は、心から出でくる能はことといつて見所がない樣であるが、この無心の能、さびたる中に何とやらん感があるもので、これを冷えたる能といふのだと說いてゐるが、この心から出てくる能とか、無心の能といふのもやはり形ばかりを指すものでないことは明かである。こんな例をあげれば限りのないことであるが、以上の二三の例から察しても、中世文藝が「道」といふ精神的なものに裏づけられようとする動きは十分察し得られると思ふ。

然らば何故、文藝がかうなつていつたかといふに、それは中世思想の全般をうかゞふことによつて自から解決される事柄であらう。此處にはその解答をさしひかへることにする。

三、中世の無常觀と隱遁思想

隱遁思想の內容　逸民、隱士、山人、散士、なんかと書くと如何にも風流漢か何かの様に見えるものとみえて、雅號の下に斯うした文字を用ゐた例を幾つも見かける事がある。

ひたぶるに閑寂を愛しとか、山野に跡をかくすとか、清貧に甘んずとか、隱遁するとかいふ言葉も何となく清廉の士を想はせる樣な時代もあつたとみえて、文人墨客は多くこれを口にし筆にしたものである。近くは漱石山房の主人が非人情の境地を說いて、兎角住み難い浮世を脫れようとした。

一體この隱遁生活、厭世脫俗、閑寂味などといふものは決して單純に一本調子で論じ定めてしまふことは困難だ。

そこには時代の相もあらう、外來思想の影響もあらう、個人の性格や境遇も手傳はう。併しある特定の個人、時代といふものを限定して考察する場合は別として、一般的にこれを考へるならば、如何なる事情に置かれた時に、日本文學の上にこれらの色彩が動いて來たかは大體見當がつくと思ふ。

今、便宜上、土井光知氏の文學序說中から、これに關係のある部分を拔き出してみる。

一、王朝時代の中頃以後の樣に文化が爛熟しきつて、生活が倦怠を生じ無氣力となる時、これから逃れようとする希望が生じてくる。そこに僧庵の靜かな生活を夢み、或は冥想的となり、或は宗敎的幻想の中に生きるやうな傾向が生れる。

二、世の中が更に沈滯して、趣味生活で彌縫できなくなると、長明、西行の樣な厭世家が出てくる。

三、中世の樣に爭鬪の世となり、支配權を爭ふ時代が出現すると、この潮流に浮びあがれない敗殘者の理想家は、一層深刻に內面の問題に沈潛するやうになる。

四、戰亂は中庸の趣味性を破つて、人の性情を放縱殺伐ならしめる。この喧騷と俗惡とは優雅の人人をして、世に面をそむけて脫俗閑寂に赴かしめる。

五、江戶期のやうに秩序だつてしまうと、窮屈な世間と道德から自然のうちへ、或は浮世の享樂へ逃避し、全てを茶化し自嘲するやうな隱遁主義と享樂主義とが著しくなる。

土井氏の考へ方は大體これで盡されてゐると思ふが、隱遁閑寂趣味の發生はこれ丈けでは十分に盡されてゐるとはいへない。それは後にゆづるとして、何れにしても斯うした考は幾つかの對立と附隨とをもつてくるのが常である。卽ち、引込思案の宿命論の反對側には積極的現實主義的な偶然論があ

る。洒脫の對岸には華美がある。厭世の背には享樂がある如く、同じ隱遁厭世洒脫といつても、その中には茶化す氣持、自嘲する氣持、祈る心と呪ふ心、歩む心と諦める心とが存在することはいふ迄もない。だから、同じ衣をつけてゐても、その身なり心なりは全く反してゐることもある譯である。卽ち隱遁の志に引かれて比叡の山から京へ下りた者もあれば、美的趣味を滿足させたり俗勢を擴する爲に山へ上つた者もある。從つて、その點は十分な吟味を必要とすることは明かである。

所で私は、中世の隱遁思想を眺める時、その時勢粧及び近世への展開をあとづけることによつて、可なり眞面目な意義のある沈潛みも認め得ると考へるのである。從つて平安朝貴族の山籠りや、近世の文人、宗匠達の隱遁生活と中世の眞面目な分子のそれとは相距ること頗る遠いものであると信じてゐる。

尤も眞面目な隱遁脫俗者は何時の時代にも少數はあり得るであらう。そして何時の時代でも少數であるだらう。併し、隱遁、厭世、無常觀、脫俗、求道、出家、さういふ心に潛みきつた境地から、新らしい近世的な活躍に底力を與へ普遍絕對を求めた心から還相の姿に甦つた意味に於て、中世の戰亂時代が最も深刻な且つ眞面目な隱遁へと向はしめたものと考へたいと思ふ。故に個々の各時代に存する隱遁思想にも增して、中世期は時代意識の全面にこの無常觀がしみ込んだ時代として、特に注意に

價すると考へるものである。

そしてこの深潛の間に、前代文化をふるひにかけて、後の文化に影響を及ぼしていつた、和歌の幽玄論が平安朝の優美情趣氣品をも取り入れつゝ、更に靜寂恬淡の禪趣味をとり入れた歩みの如く——と考へるものである。

附記。津田左右吉博士の文學に現はれたる我が國民思想の研究、武士文學の時代には左の樣に分けてある。

1、佛教的無常觀——王朝末期の文化狀態から來た習慣——現世を避けると共に古代文學の世界に心を遊ばせる（能因、西行、長明、兼好）——連歌師の世渡り（宗長、紹巴、宗牧）

2、戰亂の世態から、敗者又は紛爭の煩はしさに堪へず、或は不平、不滿、失望を懷いて文事の趣味に奔つたもの（肖柏、宗鑑）——支那の隱遁思想に近づく。

3、傍系としては茶の趣味

4、德川初期、政治上からの落伍者、不平家が支那の隱遁趣味、支那文學に生きた（長嘯、丈山——市井の隱者。

佛教的隱遁思想の出發點　私は今便宜上、我國に行はれた佛教を自力門と他力門との二つに分け

て考へたい。所謂自力門に屬する教義は自己の觀法修業に依つて自分が佛陀となり此の世を佛國土としようといふのであり、他力門の教ふる所は自己の小さい心をすてゝ絶對者に歸命して未來の佛土へ往生しようといふのである。

その何れにしても佛教の結局の目的は迷からの解脱にあることは勿論だが、その悟境に到る方法としては、或は佛陀の攝取力を信ずる專修念佛もあれば、理法一如の體驗に訴へて諸法緣起の中に佛凡一體を認めようとするものもあれば、或は直指悟入の直觀によつて、無佛無法、混然として一佛界なりと認めるものもある。かくて他力教系に屬するものは未來往生に立脚するが故に、今生を末法濁世と考へ、自己の能力を否定して、只管絶對者に歸依しようとし、自力教系に屬するものは、自己本來の能力を信じ、世間の相そのまゝを善惡調和の佛土として許容しようとする。

此處に兩者には長所もあり、短所もあつた。自己肯定、自己否定、ともにその範圍を脱する時は、厭世家となるか、自惚家となるを免れまい。卽ち、末法思想に耽溺すれば現世否定の極、活動的光明的、改革意識を痲痺させるし、佛凡一體、善惡無差別、娑婆卽寂光土はまちがへると、これ亦社會の不滿不足を無視して徒らに樂天觀を持して、その極活動的改革意識を失ふ樣になる。

しかし、かうした誤られた引込思案からも隱遁生活の一つの型が生れた事は爭へない事實である。

又一面から考へれば淨土教系は多く感情を要素とするが故に極樂莊嚴の美的感情に眩惑されて、此上にその莊嚴を實現しようとする結果、解脱の眞の目的を忘れて、王朝時代の如き造寺起塔の供養法筵が一種の官能的享樂の道具となるおそれがある。これに反して自力教系は專ら崇高幽玄の哲學を根據とするが故に、前者の場合の如く、俗耳に入り難い。その結果附屬物として客位にあつた加持祈禱修法が却つて盛大を極め、隱然迷信の府となつてしまふ。

佛教の外面的隆盛の時代はいつも以上の如き狀態を示してゐる時であつた。しかしかうした官能的享樂や功利的佛教は決して人間の心に充實した力を與へるものではない。むしろ醒めては、はかなき夢なりしとの歎聲を誘ひ出すに過ぎない事であらう。で佛教者の生活としては若し眞に道を求めるとならば、沙門は捨家棄欲の相を本體とするが故に、畢竟俗塵の境を離れて幽境に隱れ、專心求道の旅にいそしまねばならない。その物質的羈絆を脱する隱者の生活が解脱に入る第一段階である。佛教的隱遁思想は此處から出發すべきである。所がこの本來の目的から脱線して一種の趣味生活となる場合は、俗人と雖も亦半俗半僧の生活を模倣し、時としては、それがより高尙ですらあるやうに考へるに至る。

そしてこの隱遁生活が、その本質としては恩愛を斷つといふ佛道修行の積極的方法であつたものが

いつしか世の不平家、厭世家をまで誘ひ込んで、遂には消極的に人世を逃避する方便となつてしまつた。そしてかうした隱遁者は自己を辯護するためにか、或はさういふ性格の人には心理的にそれがふさはしい爲めか、とも角佛家の棄欲捨家と道家者風の恬淡無欲無爲とを都合よく結びつけるのが常であつた。少くともそれに同感し得る傾向をもつてゐた。

かてゝ加へて、この不平家、落伍者がもし風流韻事といふ看板を掲げて隱遁する時、如何にも誠しやかな者が出來あがるわけである。それは初めから藝道に身をひそめようとの念願から、自然にさうした辿り方に進んでゆく人の中には、立派な天才もあるけれども、それを外面的に模倣しようとした何阿彌とか宗匠とかいふ連中には可なりいかさま者が多く出たわけである。(特に近世に於て)兎も角、以上の如く未來教はとゝすると未來教に徹せずして、現實的官能的美的感情生活に入るか、若くば淡い物かなしさから更に進んで極端な厭世思想に沈む場合が多かつた。

淨土敎的思想が文學にあらはれてゐるものは何れも此程度のものである。從つて、さうした傾向の作品のみにふれやすい關係から、親鸞の和文などにみえる思想までも誤つて一概に厭世的だ消極的だとのみ片づけてしまひたくなるのである。

また、自力教もその本來の使命から離れて、現世的加持祈禱に奔るか、若しくはいたづらに脫俗的

に高くとまつてゐるかの何れかになる場合が多かつた。そして二教系ともその厭世、その脱俗味が、畢竟閑寂を好み人事をうとんずる隱遁的生活を導くに、都合のいゝ立場にあつたと考へられるのである。

先づ奈良朝時代の佛教を通觀するに、やはり如上の現實教と未來教との對立を認めることが出來る。前者の場合は華嚴、三論、法相の如き哲學的宗教が、實際社會にあつては只管現世的傾向のもとに行はれたもので、彼の國分寺草創や大佛の建立も畢竟天神地祇の和順と國民の慶福と、國家の護持とを期した事は明かである。從つて金光明最勝王經とか仁王經などが最も尊重された經典であつた。それは最勝王經は國土の安寧を期し、諸天善神の守護を仰ぐ所以で、仁王經は災厄疫癘を消除して幸福を來す所以だからである。摩訶般若の如きも畢竟さうした疾疫の災を免れ、兵革災害ハ國裏に入らざるを念ずるためであつた。

かうした現世利益の宗教を重視することは上代人の現實主義と相ふれるものだから、當然の結果だとみられるが、しかし、かうした現實生活を基調としてそこに齎らす繁榮を謳歌したらしい行基等の政策的な高僧もあつたには違ひないが、中にはそれを潔しとしないで、「僧既方外士、何煩入宴宮」といつた道慈のやうな慨歎者も少なくはなかつたらしい。かゝる慨歎者は結局靜かに隱棲して專ら佛

學を子弟に授ける丈けで、社會的には不幸福であつたのは止むを得ない。

しかし、眞實の隱遁者はかうした人達の流から出るもので、決して、佛教の隆盛にともなつて生ずる乞食坊主や、地租脱税をはかるにはか道者や、又は六十歳以上の隱居の爲めに剃髪したりする連中からは求め得られはしない。やはり眞實に道を求めてゐた道融の如き、或は前の道慈の如き人達の生活の中にこそ眞實の捨家棄欲の相がみられるのであらう。

道融の如きも光明皇后から絲帛三百匹を施された時に、「我爲二菩提一修二法施一耳。因レ茲望レ報、市井之事耳」といつて斷つたといふ。

伊賀山田郡に居た乞食坊主が「鉢嚢懸レ肘醉レ酒臥レ路」といふ有樣で、外面は如何にも無欲恬淡のやうにもみえるが、その行狀は決して眞の求道者の棄欲とは一致しないらしかつた。

中には又いろんな巫術妖法を宣布して民衆をたぶらかすものがあつたらしいが、これらの巫術は婆羅門の系統をひいてゐるものか、又は道家の系統を引いてゐるものかは明かでない。但し大寶令中の僧尼令第二條には僧尼が吉凶を卜相し、佛法の持呪に依るの外、不正なる小道巫術によつて人の疾病を救療せるものは悉く還俗せしむべき事を規定してゐる。只道術符禁湯藥等によることは差支へないと。

これをみても僧徒と道術との關係は既に此頃から認めるれるので、從つて頭陀雲水の生活と乞食生活、禁欲隱棲生活と竹林風脫俗生活とが、全然結びつけられてゐなかつたと早斷することも出來まいと思はれる。

前述の如く「聖朝の萬壽國土の淸平」を祈る現世的宗教の一面には靈の永遠性を求め、若くは因果應報の思想、輪廻思想などをも認めることが出來るので、此處から淨土思想の存在を知ることが出來る。加之、光明子、賓林、道慈などの寫經にも往生淨土とか、向蓮場とか、馳紫輿於極樂とかいふ言葉も見えてをり、淨土變の曼荼羅も已に製作されてゐるのである。其他欽明孝德の朝には僧惠隱をして、無量壽經を說かしめ、或は光明皇后の冥福のためには彌陀淨土院が建てられてゐる。

かゝる淨土願求の思想が擡頭すると、必然的に欣淨厭穢の思想が呼びさまされて、そこから無常觀が生れてくるのも自然の勢であらう。萬葉集に、

この世には人言繁し來ん世にも
あはんわが背子今ならずとも

とか、

世の中を何にたとへんあさびらき

漕ぎいにし船のあとなきがごと

などと歌はれてゐるのは一種の無常觀の兆であると考へられる。

かうした無常觀が、畢竟世間を住み難しとして自然に逃避しようとさせる樣にもなつてくるのである。欣淨厭穢と厭穢欣淨とはその過程こそ違へ、結局同じところにおちついて、遂には隱遁思想を生み出すであらう。

上代人の生活としては、實生活を厭ふよりも外來の新知識の模倣とか、それから出てくる感情などによつて自然閑居を慕うたり、又は欣求淨土の憧にもえるだらうし、中世期の如き社會の混亂時代には、實生活の無常から欣求淨土へと辿るとみるのが比較的穩當であるかと考へる。

しかし、又一面かうした無常觀を正直に懷いておとなしく隱遁に入るのでなくて、却つて反撥的に現世享樂に奔らうとする傾向もあつた。

しかし、この極端な現實享樂主義は結局自棄的な官能の享樂に奔るか、でなければ似而非道者となつて超俗的放縱生活に入るかゞ落である。こゝにも亦享樂的神仙思想に傾く萠しをみることが出來る。

かう考へてくると、永遠の樂土を求める未來敎と宇宙の實相を說く自力的哲學敎とは無常觀といふもので繩の如くあざなはれ、そして更に、長生不死を求める神仙と巫術妖法を用ひる道者とはまた相

混合し、それに老莊派の無爲自然と佛敎を捨家棄欲とが錯雜して、いよ〳〵區別し難いまゝに隱遁思想の中へとり入れられてゐることに思ひあたるのである。

平安朝に入つてからも叡山の天台密敎が全盛を極めはしたが、それがために一般の貴族階級がどの點まで眞實に入山して法を求めたかは保證の限りではない。寧ろ表面には現實の加持祈禱か、社交的に三會三講などの佛事法要が營まれた丈けに過ぎない。法師は寧ろ木の葉の樣に考へられたのが本心らしい。

從つて、表面非常に隆盛を極めた奈良、比叡の佛敎は結局現世祈禱の府であつたし、宮中諸公卿邸、諸寺の佛事は一種の遊樂であつた。その事は王朝時代の物語隨筆を見れば直ちに肯かれることであるが、こゝには一例として康平記の一節をとつてみよう。

その中に康平四年の十月廿五日に行はれた平等院の塔供養の記事をかいてゐるが、その供養に於ては東池畔で船樂を行ひ蘇香、新鳥蘇などを舞ひ、靑海波を誦し、彌陀を讃する文をよんだといふから、どんなに華やかな儀式であつたかと思はれる。平家物語にみえる重盛の燈籠供養でも同じことだ。

康平記にはこんな記事がある。

「不能求長生於仙方、須共仰上壽於佛界、仍掃白河之勝形、敬致丹地之懇念。斯地之爲體也（中略）幽

奇風流之美。冠絶天下矣、就此處修此善志之至也。誠之深也」。(康平三年十一月廿六日大僧正九十賀の賀詞)

この文をみると、佛界の無量壽と仙界の不死とがなほ文飾上結合されてゐる事、及び、幽邃風流の地であることが此の場合適してゐると書いてゐる點などは注意すべきであらう。

平安朝人士が佛教を現實的享樂に用ひたと同樣に、來世の享樂をも求めたことが察せられる。そして又來世希求の態度として幽邃の地に隱遁することも是認せられてゐた事がわかる。勿論その隱栖の理由も必ずしも一つではない。即ち、(一)物忌みのために田舍や山寺へ引籠る場合などは、宮中生活の倦怠を癒やすために都合のいゝ隱れ場であるけれども、それも少し長くなると、やはりこの隱栖の地が情色の遊び場になつてしまふ。これは源氏物語などを見てもわかることである。(二)身分のある人の隱居による剃髮。この場合も花山院のやうな御いたはしい場合もあるが、道長や清盛の樣な病氣平癒の爲めに出家するのもあるし、大臣攝關などの造塔起佛が一面からみればやはり、享樂生活の延長であつたとも考へられる。(三)失意の男又は御所を退きし女の引籠り場所。以上の三つは多くの場合隱遁生活閑寂生活として左程深い意味のあるものとは思へない。しかし、(四)地位の思ふに任せぬ不平家の逃避場としての草庵生活に、(五)物のあはれをさそふ趣味觀が交つて加ふるに、(六)佛教的無常觀を背景とする時、そこに長明のやうな閑居が初まるのである。

かうした(四)(五)(六)を加へたもの若くば(五)(六)を加へた心から生れる隱遁生活者が一番文學作品のすぐれたものを生み、且つそこには物靜かな、落ちついた世界が展開されてゐる樣に思はれる。であるから、王朝時代の隱遁生活も決して單一な佛教思想丈けから出てゐるものではない。そしてそこに盛られてゐる佛教思想も、信仰としては可なり趣味的な氣分本位のものが多いと思はれる。さうでなければ、一宗一派に偏した純一無雜な信仰ではなくして、一代佛教が雜然として織り込まれてゐる信仰であつた。慶保胤　池亭記にみゆるやうな幽居も、彼の極樂記が示すやうな淨土願生思想から來てゐるのであらうが、その極樂記をみても法華も彌陀も混雜してゐる。これは匡房の往生傳でも康賴の寶物集でも同じである。

かう考へてくると、王朝時代の隱遁思想にも決して源信や法然のやうに強い罪惡感や、篤い願求の信仰があつたのでなくて、佛教を背景とした趣味的隱遁生活であつたとも見られるのである。勿論その趣味觀を助長させた一因が佛教思想就中無常觀によることも爭はれない事實である。それは王朝から鎌倉初期へかけての作品及び後拾遺以後の釋教の部をみても思半ばに過ぎるであらう。

それが鎌倉時代へ入ると、新興禪宗の傳來と共に脫俗的高踏的閑寂生活が起つたとみてよからう。

(昭二・九　國文教育に掲載せしものを改訂す)

老莊思想と隱遁生活

さて前項の樣に隱遁思想の發生的根據は必ずしも佛教的な思想からのみ生じてくるものではない。更に幾多の要素が混つてゐる。で、こゝにはその中の老莊思想から派生さるべき隱遁思想をも一瞥して置かう。私の考では佛教思想の隱遁と老莊思想のそれとは出發點に於て異つてゐるが、それが結局混同されてこの隱遁生活の中に入り込んでゐると考へてゐる。道教もやはりさうである。で先づ老莊思想から述べることにしたい。

老子が無爲自然を說き恬淡寡慾、靜寂を唱へた點は佛教が無我を說き無爲を說き捨家棄慾を唱へたのと如何にもよく似てゐる爲めに、老子の思想は印度思想の影響だと說く人がある。しかし私にはどうしてもそれを信じ得る根據を認められない。といふのは老子の無爲自然を說くのと佛教で無我を叫ぶのとはその根本に於て大きな相違があると考へるからである。老子の立場は儒教に較べて稍哲學的になつてきたとはいへ、やはりどこまでも倫理的な考へ方から出發してゐる。治國平天下といふ理想においては儒教も老子も同じことである。只その方法が一方は消極的にみえ、一方が積極的に見える

丈けである。

老子が「絶レ聖棄レ智」といふことは民利百倍し、「絶レ仁棄レ義」ことは「民復二孝慈一」ことであり。「絶レ巧棄レ利」ことは盜賊無レ有といふ平和の世界を求めたからの事である。老子が儒教のあらゆる德目を否定したことは「道可レ道非二常道一。名可レ名非二常名一」といふ考からではあらうが、しかし、彼にはやはり現世の榮達が全然望ましくないといふわけではなかつた。「功成り名遂げて」から後「身退くは天地の道」なのである。いらざる所へいつ迄もかぢりついてゐるから、世に爭が絶えないのであるといふ。人間がお金を欲しがりさへしなければ盜賊なんかは無くなつてしまふぢやないか。といふのが老子の說く所である。

であるから大道すたれて大義ありといひ、國亂れて忠臣あらはるといふ逆說は、老子から見れば仁義、忠孝なんかいふ德目にとらはれてゐることを嘲笑したに過ぎない。そしてその實質は素から希ふ所であつた。しかし、彼の時代も餘りに世が亂れすぎてゐた。餘りに人の心が濁りすぎてゐた。それといふのは人になまなかな智慧が出來て人爲的な技巧ばかりが煩雜になつてゆくからだと考へたのが老子である。それに見よ、自然界は不言のうちに、無爲の中に、不爭の間に、着々大事業をなしとげてゐるではないか。と考へついたのが老子である。だから、人も亦自然にならつて、無爲自然、不

爭淸靜でありさへすれば、本當の仕事が出來、本當の幸福な世界が實現されるに違ひないと考へたのが老子である。

かう考へてくると、佛教の無我即ち小我を去り執著を捨て、自他の迷から脱せよ、あらゆる情慾が人の心を迷はすのだからその情慾をなげすてよと說くのと如何にも似てゐる樣に考へられやう。けれども老子の哲學は無爲自然そのまゝが大活動のすがたであるとする時、作爲はすべて僞となるに反して、大乘佛教の實相論の樣に究竟は迷悟染淨、平和亂世、そのまゝが實相の顯現であるとまでつきつめてゆくだけには到つてゐない樣だ。

佛教の捨家棄欲は小我の執著を離れて、菩薩の利他的大活動をする爲めに必要なのである。恩愛をすてゝ無爲に入ることは單なる無活動を意味するものではない。或は又未來往生を願ふといふのも、つまりは還來穢國土の大活動を豫想しての念願でなければならぬ。

だからして、佛教には絕對の隱遁生活もなければ、絕對の厭世悲觀主義もあり得ない筈である。ただ內潛の段階としてのみ存するのだ。

然るに、老子の說く無爲はその專門の學者ですら獨善的隱遁主義であり、絕對的消極主義であると斷ずる位にまで模糊としてゐる。

吾々は老子の無爲自然から幾多味ふべき實を汲みとることが出來る。しかし、老子その人の思想がはつきりしないで、段々あやまられて來た上に、その徒莊子は宿命觀的な獨善的隱遁的傾向を强くし、その末流からは淸談の徒の樣な自棄的生活者が生れ出たことを何としよう。

そして、その誤られた隱遁獨善の生活が案外大きな力となつて、和漢の文人達の趣味生活の中へ如何に多く取り入れられたことだらう。そこに私は事實として老子の無爲の立場を吟味する必要が出てくるのである。

老子の無爲說は畢竟倫理的な立場から出てゐる。しかも現實の生活を離れ切ることが出來なかつた。そして平和を渴望するあまり、自然界の姿に法つて無爲を說いた。無爲自然恬淡でさへあれば世は平和だと考へた。此點が一見すると消極的だと見なさるゝ所以である。安全第一主義であり、さはらぬ神にたゝりなしと考へらるゝ所以である。

然るに佛敎は常に永劫を目標としてゐる。倫理觀を超越した所に更に大きい世界を認めてゐる。從つて佛家の捨家棄欲の姿は離執著の姿であり、菩薩行の姿である。此點に私は相違を認めるのである。かくいへば或はいふかもしれない。老子の無は絕對的のものである。決して相對的有限のものではない。そこから派生された無爲は決して消極的な無爲ではないと、確かにさうであらねばならぬ。し

かし老子の無爲恬淡はいつも儒教の人爲的仁義と相對して、これを否定することにのみ用ひられてゐる樣だ。彼の說く無の本體は有无を超越した本體であらうけれど、彼の處世法としての無爲は決して有爲無爲を融合させた無爲ではなかつた。

佛教の無我といひ捨家棄欲といふ隱遁生活は山に籠り雲水生活をするといふ外相よりも、寧ろ親鸞の樣に隱遁の志にひかれて比叡の山から出て來、肉食妻妻をするといふ寧ろ心の問題であるべきだ。だから儒教の所說を否定する必要もなく更にこれをとび超える所にあるのだと考へられる。以上の考は要するに老子の立場はあく迄現實の世界に足をすゑて倫理的方法論として無爲獨善を說いたものであり、佛教の立場は小我の見解をすてろといふ意味でこれを說いたものだといふことになるだらう。が、しかし、よしんば以上の考へ方が正しいにしても、不滿があるにしても、とも角實際上の隱遁生活には決して如上の如きはつきりした單原色で彩られたものが多いわけではない。否何れも大方は種々の色が混合して世外の思想なり、生活なりを形成してゐると見るのが穩當であると思ふ。

それで、若し如上の見方が正しいとするならば、種々の色の混合された隱遁生活も、その思想としては佛教的な、少くとも無常觀から出て居り、それに趣味的に老莊乃至道家者流の思想及び支那の隱逸高士の生活の影響がとり入れられたのが、我國の隱遁生活者の實狀ではあるまいかと考へる。しか

も此場合趣味的にとり入れられた老莊の思想といふのはやはり、獨善的消極的な隱遁か、さもなければ世の中を遠くから離れて眺めようとする俳諧的態度？　として攝取されてゐるのである。

「古人今見えず、今人那んぞ長ふるを得ん。熱を避く風巖の上（ホトリ）。涼を逐ふ瀑飛の漿。薛羅の服に狂歌し、松石の房に吟醉す。渇けば澗中の水を滄ひ。飽くまで煙霞の糧を喫す。白求は心胄を調へ。黃精は骨肪に塡つ。——伯夷は周の粱を絕ち。老聃の一氣を守る——鸞鳳は梧桐に集り。大鵬は風、床に臥す」（遠山纂仙詩）

入山興の終りの方をとれば次の樣である。

「貴人賤人惣て死去す。死に去つて灰塵と作る。歌堂舞閣は野狐の里。夢の如く泡の如し電影の賓。君知るや否や、君知るや否や。人此の如し、汝何ぞ長からん。朝夕思ひ思へば斷腸に斷へたり。汝が日は西山に半死せる士なり。汝が年は半過ぎて尸の起てる如し。住まらんや、住まらんや、一も益なし。行きね、行きね、止まるべからず。去來去來、大空師、住まる莫れ住まる莫れ乳海子。南山の松石は看れども厭かず。南嶽の清流は憐み已まず。浮華名利の毒に慢る莫れ、三界火宅の裏に燃る莫れ。斗數して早く法身の里に入れ」。（昭三・三・國文教育拙文無爲と無我參照）

上代詩文及び萬葉集の老莊思想

老莊思想の將來に就てはその年代は今の所明かでないらしい。陰陽思想の正式に傳來したのは推古天皇の「冬十月百濟の僧觀勒來る、仍りて暦本、天文地理の書並びに遁甲、方術の書を奉る」（書紀）によつて明かであるから、恐らく此期を隔ること遠くない頃に傳はつたものかとも思はれる。（聖德太子の十七條憲法中にも老莊の言あり）

それは陰陽道の思想が已に天人感應、星の信仰、五行說、讖緯說、觀相、醫術、天文、道家などの雜然たる思想を相合したものであるから、これに關係のある道家者流の思想も相ともなつて傳來されたらうと考へられるのである。

奈良朝から平安朝初期にかけての漢詩文をみても、やはり五行に關する對策もあれば重陽の節句に托して不老長壽の菊の酒を詠じ、桃花を詠じて仙を求め、吉野御幸に侍して仙界を偲び或は竹林の風を求めて物我兩忘を吟ずるなど、到る所に道家者風の言辭を用ひてゐる。

尤も陰陽道は已に大寶令の中にも規定されて陰陽寮が設けられたし、和銅、養老の頃にも僧義法、

津守通、志我閇阿彌陀などの達人があつたけれども、老莊思想は當時の儒教主義の政策から考へても排斥されてゐたらしい。

そは經國集（天長四年）の第二十卷、對策下に、白廣成が、

立以獨善爲宗。無愛敬之心。棄父背君。儒以兼濟爲本。別尊卑之序。致身盡命。

と對へて居り、下毛虫麿も、

原夫公涉淸虛。契歸於獨善。儒抱旋折。理資於兼濟。

といつた具合に、當時の識者爲政家は何れも老莊の思想を獨善的な道德を無視したものと考へてゐた樣である。

萬葉集五卷にある憶良の令反惑情歌の序も亦老莊排斥の意見を持してゐたことがわかる。それにもかゝはらずなほ當時に於てすら、畏俗先生と稱して意氣衝天の慨を以て妻子を顧みざる徒があつたのであらう。

かうした履き違へた畏俗先生は論外としても、或は思想としてゞなく單に文學上の挿入模倣だけでなく、尙ほ且つ隱逸獨居の風を喜ぶ態の詩句を諸所に認め得るのである。

もしそれ字句の引用又は文飾上道家者流の書籍乃至思想に存するものを二三列擧すれば懷風藻に、

翫花鶯一首――（以此芳節。忽値竹林風）
秋日言志一首――（鴈渚聽秋聲。因茲竹林友。榮辱莫相驚）
春日應詔――（姑射遁太賓。崆巖索神仙。）
秋日於長王宅宴新羅客――（言笑縱橫、物我兩忘――何必竹林閒――風月無息肩之地）
扈從吉野宮――（此地仙靈宅。何須姑射倫）
侍宴――（無爲息無事）

凌雲集に（弘仁五・六年）
代琴之詞――（仙道幸先知。願載重輪響高飛九萬垂）
高士吟――（一室何堪拂。九州豈足步。寄言燕雀徒寧知鴻鵠路。）

秀麗集に（弘仁九年）
秋山作――（入谷猶知玄牝道。登巒何近白雲天）
奉和春閨怨――（洛陽城東桃與李。一紅一白蹊自成。）
奉和侍中翁主挽歌詞――（桃蹊長掩迹）

經國集に

重陽節菊花賦――（翫神仙之靈藥。忘塵俗之世情）

和石上郷小山賦――（觀渺溟之垂天、翫槍榆之控地。惟逍遙之在我。何夸仙之足冀。嗟夫寵辱若驚（中略）玄之又玄兮。暢我情性。材與不材兮。處我運命――忘歸得兎兮。臨岐亡羊。大鵬小鷃兮。相去幾許。）

奉和詠塵――（老氏和光訓。莊生守儉情）

同　前――（動息常無定。徘徊何處非。冀持老聃旨。長守世間機。）など歌はれてゐる。單に老莊と限らず東方朔、淮南子あたりの文句をも索めれば記紀にまで幾百個所にも及ぶであらう。兎も角これらによつても、老莊の書物が奈良朝から平安初期へかけて已に讀まれてゐた事は明かである。

けれども以上掲げた如きは多く文字そのものとして用ひられたもので、實際生活に伴ふ生きた思想としては果してどの程度迄咀嚼されてゐたかは疑問である。

若し強いて求むべくんば上代の俗間信仰の中に陰陽道的迷信が働いてゐて、それが大儺や改元の行事の中にも窺はれる程度のものであつたらしい。

しかし隱遁生活若くば風流三昧といふ一種の趣味生活に伴うて、その背景をなす思想としてみる時

は可なり前者の場合よりも根強い根柢をもつてゐたと思はれる。
尤もこれとても元は漢詩文の影響であり模倣から生れてきた點も否定出來ない。高士傳隱士傳とか或は陶淵明式の生活への憧憬もしくは俗塵を離れた仙人界の聯想などは、何れも支那の隱逸士の詩賦や遊仙窟風の物語などに影響された點も多からう。同時に老莊風の獨善主義を風流韻事に結びつける時、そこからも春觴を酌み花琴に對して淸談に耽るの快さを味はひ得た事は確かである。
前に掲げた老莊反對派の下毛麿でさへも「賢人の酎を酌み、琴書を左右に、言笑縱橫して物我兩つながら忘る。自から宇宙之表を拔き、枯榮双つながら遣る。何ぞ必ずしも竹林之間のみならんや」と詠じて風流談笑の樂みを述べてゐる。
幽邃の山川に接し、閑寂な庭舍を訪づれる時はいつも桃源鄕を想ひ、老仙の姿に擬して自から幽居の心を得るのが此時代の知識階級の人達であつた。
表だつた場合には仁智、帝德、堯舜といつた道德を眞向にふりまはす懷風藻にした所で一度私生活へ入れば萬里朝臣のやうに「直ちに風月を以て情と爲す」方であつて、一曲一盃の間に「逸氣を高天に縱ち千歲の閒、稽康を我が友とし、一醉の飮に伯倫を吾が師として軒冕の榮を慮らず徒らに泉石の性樂しましむるを知る」といふ狀態であつた。そして、罇を傾けて「陶然とすれば老の將に至らむとす

るを知らざる」の概を快しとしたのである。こは萬葉に旅人が、

　古の七の賢き人どもの欲りするものは酒にしあるらし

　かしこしと物いふよりは酒のみて醉ひ泣きおるしまさりたるらし

　あなみにく賢しらをすと酒のまぬ人をよく見ば猿にかも似る

など歌つてゐる竹林風の超俗觀と相近きものである

酒や、花や、琴に托して俗界を嗤ふ。かうした態度が竹林思想から來てゐることは明かであるが、この樣に積極的に嘲笑を人間界へあびせかけるのでなく、靜かに自然にしたり、幽興を樂しまうとするものがある。就中、

　蕭然幽興處　院裡滿茶煙（凌雲集）

　暫對清泉滌煩慮　況乎寂寞日成歡（同）

　嵯峨之院埃塵外　乍到幽情興偏催（秀麗集）

　幽情獨臥秋山裏　覺後恭聞五夜鐘（經國集）

の如き閑寂の境を愛する心持も亦漢詩の影響ともいへるが、これを以て直ちに老莊的思想の結果であるといふことは出來ない。併し、

借問幽栖客。悠々去幾年。玄經空秘巻。丹竈早收煙。云々　の如きをみると、當時の隱士が老子などを座右に置いてゐた事が察せられる。（冬嗣の幽人の遺跡を訪ふ詩の中にも玄書明月照とある。同じことが御製には歳月經書古とあるから老子以外の經書もあつたには違ひないが。）

禪堂、山房を詠ずる詩に寂々、幽境の語が種々用ひられてゐるのも可なり多く、法師がかうした境界にふさはしく吟ぜられてゐるのはいふ迄もない。例へば次の様なのがそれだ。

道性本來塵事遐。獨將衣鉢向煙霞。定知行盡秋山路。白雲深處是僧家。

等しく幽境にしたるにしてもこの三者は自から相違した動機から入つて、結局同じやうな隱遁の樂しさを味はふに到ると考へることは不當だらうか。

即ち佛者は道を求むる爲めに俗塵をさけ、そして靜寂を愛する心持に入り、趣味者は都會の風塵をさけて幽處に遊び、心をうたれてその境を賞嘆し、道者は無爲自然を標榜して巷間を遠ざかり、自からその安らかな生活を樂しむといつた具合に……。

で結局自然の靜寂の中に浸つて自然の眞相をみた時、雲月花、哀猿、小童何れも皆自然のまゝに自然の愛と美とをたゝえてゐることを知つたのである。

假令初めは支那風の模倣にしろ、結局さうした文字が眼に慣れゝば心性も亦その傾向に引き込まれ

ることは有り勝なことだ。

問題が傍路へそれかゝつた樣だが、結局、隱遁者流の思想の一部にはかうした老莊の隱逸的獨善的方面が、消極的にしろ含まれてゐないとは考へられないと思ふ。

文字そのもののみの模倣でなくして、明かに老莊を好んでゐると斷定さへしてゐる詩がある。懷風藻に大學博士越智道廣江が、

文藻我所難　老莊我所好　行年已過半　今更爲何勞。

といつてゐるのがそれである。

しかし廣江のいふ老莊をいふのが果してどの程度の眞理をつかむでゐるかは、これ丈けでは明かでない。

畢竟前から述べて來た樣な風流に托して俗事を離れる程度のものではなからうかとも考へられる。若しさうみてくれば奈良朝から平安初期へかけての漢詩文にあらはれた老莊思想は、その眞髓を把握してゐるといふよりは寧ろ淸談徒に近い生活卽ち俗事を離れて酒友と談笑する裏に快を求めるか、でなければ風月を友として獨居の樂に耽るか、その二つが落ちつき所であつた樣である。そしてこの考はずつと下つて德川時代迄、(所謂此時代の文人墨客とか逸士といふ類には酒と自然とがつきものであ

つた）引つゞいて流れて來た趣味生活の基調をなすものであるといへる。

かうした趣味生活以外に旅人の歌のやうな或は、

この世にし樂しくあらば來ん世には虫に鳥にも我はなりなん

生ける人つひにも死ぬるものなれば此の世なる間は樂しくあらな

といふやうな享樂的な叫びとなつたものを求め得るけれど、これは僅かに一部分の耽溺者であつて、後に及ぼす影響は少なかつたとみてよからう。

このデカタンとこの隱遁趣味とを除くならば、やはり前にのべた樣な陰陽道若くば神仙說の影響であつて、これを萬葉集に求むれば次のやうな俗間迷信としてとり入れられてゐるか、若くば神仙、不死の思想として歌はれてゐるかである。前者の例をあげれば、

めづらしき君を見むとぞ左手の弓とる方の眉根かきつれ（男）

まゆねかき鼻び紐とけ待てりやもいつかも見むと思ほへる吾君（女）

の如き風習とか、又は木の葉枝を結びつける一種のまじなびは果して大古からあつたものかは不明だが、もつと近いものを求むれば祈があり占がある。

神な火にひもろぎたきていはへども人の心はまもりあへぬかも

夕占にも占にも否れる今夜だに來まさぬ君をいつとかまたむ

夜占向ふわが袖におく白露を今にみせむととれば消につゝ

辻にたつて占ひ、神なびをたいて占ひなどしたなども或は陰陽道の影響であらうと思へる。大津の皇子の「大船の津守が占にのらむとはまさに知りてしわが二人ねし」なども明かにそれである。

更に仙藥をうたつたものには、

わかさかりいたくくだちぬ雲にとぶ藥はむともまたをちめやも

雲にとぶ藥はむよは都見ばいやしき吾が身またをちめやも

の類も可成り多いし、又神仙思想をうたつたものには明かに莊子の無何有鄕を浮べて、

心をし無何有の鄕に置きたらばはこやの山を見まくほしけむ

と詠じてゐる。

なほ其他、海女を仙女かと思ふの類や、浦島傳記、竹取傳記、拓枝仙媛などの長歌も可なりの數にのぼつてゐる。

例の畏俗先生を唾棄した憶良さへもその漢文の序には到る所に莊子、抱朴子、淮南子などの文句を

引用してゐる。

如上の如く萬葉集にみられる老、莊、道家、陰陽の思想も亦極めて幼稚な迷信か、又は言句の模倣文飾か、或は神仙說が求遠追求の憧憬のとむすぼれて現はれたか位のものである。

そしてこの萬葉の方では前述の漢詩文にみゆる隱遁的方面は老莊思想のあらはれとしてみると、むしろ力弱いもので、却つてさうした外來文化の影響といふよりは、內面的な心の變化から出て來る自然さを持つてゐる。そこに若し外來思想の影響がありとすれば、それは老莊思想の高踏的な心持よりもむしろ道教の神仙說か又は佛教的無常觀の方が強く出てゐると思ふ。

道教の脫俗的態度

老莊といへば直ちに道教が聯想されるのであるが、この道教も亦隱遁思想には密接の關係がある。古來我國の宗教的乃至倫理的方面の準據するする所は神儒佛の三道と稱せられ、支那に於ては儒佛道の三教だとせられてゐる。

然かもその道教思想は可なり早くから我國にも傳はつたものとみえて、推古の朝には百濟の僧觀勒

が入朝して天文方術等を傳へ(書紀廿二)朝廷には陰陽寮があり(令義解一)神仙說話傳說等も浦島、役小角久米仙人など隨分いろんな書に見えてゐる。

たゞ支那の樣に、道教なる一宗教として獨立の教勢を擴長したわけではあるまいが、神道佛教の中へ混入して、一種の迷信ながら甚だ強い俗間信仰を齎したものであつたことは疑ない。

尤も支那に於てさへ後漢の張道陵が道教を創唱した趣にも、支那古來の俗信仰をとり入れた事であらうが、後には更に儒教佛教の思想をもとり入れたことは明かである。小柳博士の道教概說にも「道教はその基礎、歷史及び體系に於て、儒教及び佛教と比較する時は著しく劣れるものあるを以て、遂に老子を借り來りて、その開創者となし、佛教の經典に模倣して、諸種の道經と爲り、また儒教の世間道德と因果應報とを、巧に結びつけて、一般の人民に、安心立命の慰安を與ふることとなした。然れば道教の定義及び內容は、一言に概括し難いが、その目的は、長壽、幸福、富貴を求むるがために道德を行ひ、鬼神を祭祀する者にして、一種の現世的功利的宗教といふべきものである」とかいてある。

從つてその道德的修養は畢竟長壽を求めるために必要だとされるので「善惡の報は影の形に隨ふが如し。是を以て天地には過を司る神有りて人の犯す所の輕きと重きとによりて、以て人の算(三日)、

奪ふ。……算盡くるときは則ち死す」(太上感應篇)であり「天仙たらんことを求めんとする者は當に一千三百の善きことをたつべく地仙たらんことを求めんとする者は當に三百の善きことを立つべし」(同書)

この立場からあらゆる善行を奬めるものである。佛家の傳説として閻魔廳の淨玻璃の鏡が、一生中の善惡業を映して、死者を裁斷するといふ樣に、道教でも天に三臺北斗の神があり、體中に三尸の神があり、竈にも神あつて、凡ての行爲を鑑視してゐるとする。

從つてこれらの神の思召に背かざらん爲めには幾多の陰德を積むべきであるが、然かもその德目が儒教の所説から來た所も甚だ多く、又佛教に因る所も多々ある。例へば陰隲文中に「或は佛陀を拜して經文を念ぜよ。四恩に報答して三教を廣行せよ」とあり、功過格輯要に載する所の功過は盡人、修身など多く儒教の訓ふる所と一致してゐる。三教合一の思想は已に抱朴子の中に見えてゐる處で、後世の佛教徒がこれを應用し、或は道家者が佛教をとり入れた事などは今更述べる必要もあるまい。

が、何れにしても道教の中心思想は不老長生の神仙となるといふ點に存するのであつて、それが爲めには諸有の神々を祭り善業を修することは勿論還丹金液あらゆる仙藥を飲むで壽の長久を求むるものである。(抱朴子金丹篇參照)この金液九丹を製するには、華山泰山等の名山に入つて人事を絕ち、俗人と相見ずして百日の齋戒を必要とするなどその規則は極めて嚴重である。

この「仙道と俗事とは竝び行はれず、若し人間の務を廢てずんば何ぞこの志を修むるを得んや」と（抱朴子卷四）いふ態度が入山斷俗の隱逸生活を生む道教の一面である。

玄の道に通達した人は「眞に足るを知りて分に安んず、かゝる人は從容として世を遁れ光を山林に頤ふ、鸞龍の翼を紆ふも賤しき夫とともに居り、浩然の氣を蓬の戶篳の門に養ふ、襤褸を衣、索を帶となすも、龍文の美はしき衣服を羨まず――蒼苔むす崖の間に吟し嘯きて、萬物を塵と思ひ」（同書）といふ生活をするのである。

この境地に達する心を求むる處は莊子列子等の求むる處と合し、或は佛家の捨家棄慾の生活と似る所あり、顏囘の貧を憂へずして道を求むる所謂清貧の境地にも類似してくるのである。從つて死人の招魂の式とか或は泰山府君を祭るとか、三十二神を祈るといふが如き道教の儀禮が王朝以後公武の間にも民衆の間にも擴がつたことを以て、道教の影響を考へようとするよりも、今の自分としてはこの隱遁的生活の强要が或は理想が、我國の隱遁思想の中にも流れ込んでゐる點を强調したいのである。

前にも述べた樣に佛家の捨家棄欲は諸法の實相に徹しようが爲めである。老子の無爲はこれによつて世の和平ならんことを求むるの心からである。莊子の自然は宿命に安んずるの人生觀からである。そして今いふ道家の脫俗は神仙となつて不老不死たらんが爲めである。だからその求むる所の出發點

は大いに異なつてゐるのではあるが、これが後になる程老道は附會され佛道は合一して東洋流の精神主義、唯識主義によつて混一されてしまつたと考へられる。加之それが禪といふ教によつて愈々精神的にも、外形の生活相に於てもぴつたりと大成された形となつて、こゝに隱逸洒脫な生活が高まり、その精神があらゆる文化の中に潜むやうになつて來たと考へられる。

こゝに所謂東洋流の文化が截然として西洋流の文化と異なる基礎にたつことを明瞭ならしめたともいへやう。

然かし如上の心證外相の生活が禪宗によつて統一されたとはいへ、それが文學の方面に於ては左程活動はしなかつた。そしてそれは我國に於ては寧ろ鎌倉以後の建築、繪畫、茶式、造庭等の上にあらはれてゐると思ふ。

(大江匡房の本朝神仙傳の說話には修驗道、道家、老莊の仙人じみた行動が記されてゐるが、何れも僧侶か又は佛教を信じた人達である。いかにこれらが混合してゐたかが解る)

道元の正法眼藏と脫俗

直指人心見性成佛は禪の畢竟の立場である。

この境地に達する思辯は大凡次の三段階に歸する。即ち鈴が鳴ると常識で考へることは極めて皮相的な感覺に過ぎないものであつて、內面唯識の所成と觀ずることが第一段階である。(風の鳴にあらず、鈴の鳴にあらず、我心の鳴也) 然らばその心とは何ぞやといふ疑問が當然生れねばなるまい。こゝに來つて禪宗の行き方が非心理學的な飛躍を試みるといふ特徴をもつてゐるので、その答は必ずしも科學的な說明を必要としない。從つて唯識論の分析的說明をも超びこえて次の如く答へるのである曰く「俱寂靜」と。その心持は即ち「心鳴は鈴鳴にあらず心鳴は心鳴にあらずと道取す」心をも、風をも鈴をも離るべく、その何れにも執してはいけないことを明かにしたもので、この一切否定の態度が第二段階をなすものである。しかし、否定は否定の爲めの否定であつてはならないので、やがてこの否定は肯定へと轉じられなくてはならない。かくて、「風鳴なり鈴鳴なり、吹鳴なり鳴々なりと斷じ來る」ものである。この場合鳴々なりが眞個の價値を生じてくるものたることを注意して置きたい。

更に一例をあげるならば(1)「旛の動くにあらず風の動するにあらず、仁者心動なり」(2)「仁者心動はさもあれ、さらに仁者動といふべし、動者動なるが故に、仁者動なるによりてなり」この例は前の俱寂靜とは違つて俱全善とでもいふべきであらうか。かくてはじめて(3)「恁麽は恁麽をいふなり」

に到達する。

カントの物それ自體に絶對價値を認めようとするのと同じく、是以外に彼あることなく是は是として彼に對立する是でなく、そのまゝが絶對性のものであり、是即彼の境地に於ける恁麼は恁麼なのである。（恁麼篇）一時一物そのまゝが本地絶對の法性なのである。道元はこれを現成公案の篇でたくみに譬へてゐる。「薪は灰となる。更にかへりて薪となるべきにあらず、しかあるを灰は後、薪は先と見取すべからず、知るべし、薪は薪の法位に住して先あり後あり、前後ありといへども前後際斷せり」といふのである。これは一面白馬非馬論の奇辯派に類するが如き因果關係とか從屬關係を無視した考へ方の樣ではあるが、しかしその心持に於ては正に天地の差があるであらう。白馬非馬論も成る程一面からいへば白馬は白馬の法位に住し、馬は馬の法位に住してゐるとも考へられなくはないが、これは畢竟概念の遊戲である。しかもなほ二元的な對立論を免れない。しかし禪の所謂物それ自體は常に平等的絶對的一元の立場にたつて兩者の相違を考へない點に立つ個々の絶對價を認めてゐるのである。「佛言一切諸法畢竟解脫、無有所住、しるべし解脫にして繫縛なしといへども諸法住位せり」この汎神論的佛教の哲學は根底に解脫を目標としてはじめて成立するものであつて、解脫は畢竟小我から大我への展開を指示するものでなくてはならぬ。「佛道をならふといふは自己をならふなり、（小我大我の關

係）自己をならふといふは自己をわするゝなり、（小我没却）自己をわするゝといふは萬法に證せらるゝなり、（大我に沒入）萬法に證せらるゝといふは自己の身心及び佗己（萬法）の身心をして脫落せしむるなり」といふ現成公案の提示は明かにこの間の消息を物語つてゐるものである。私は以上佛敎の中心點にふれ且つ禪宗の論理的飛躍の特徵を眺めたのであるが、これは要するに理念の問題である。理念の問題は永久に理念の問題として吾等凡愚の企及し得る所のものではない。私は寧ろその理念に到達する迄の實際的な生活を道元の上に眺めたいのである。

一體一宗派の開祖とか高僧とかいはれる人は皆さうではあるが、殊に道元において強く感ぜらるゝ態度は求道の精神の眞劒味である。その身命を投げすてゝゐる態度である。眼藏をよんで最も強く心をうたれるものはその眞摯な求道の心持と打座の鼓吹とである。

「百尺の竿頭にあつて手をはなち足をはなし得ないで、命あつての求道だなどゝ考へる樣なものは到底悟り得ない人間である」といふのが道元の眞骨頂である。死を賭して道を求め、無我の境に入るべきであるから、從つて世俗の生活は出家の生活とは全然別の步み方でなくてはならない。「佛法は事々みな世俗に違背せるなり……故に僧は一切世俗にそむけるなり」（隨聞記）世俗を離れて只管坐禪觀法すべきであるから、世俗の恩愛をなげすてるべきはいふ迄もない。「佛祖も恩愛なきにあらず、し

かあれどもなげすてきたる。佛祖も諸緣なきにあらず、しかれどもなげすてきたる。たとひをしむとも自佗の因緣惜しまるべきにあらざるがゆゑに、われもし恩愛をなげすてずば恩愛かへりて、われをなげすつべき云爲あるなり。（行詩）

恩愛をなげすて、命をもなげすてゝ道を求むる心には人生の無常觀が一番手近の解決策である。これは淨土門の所說もやはり同じである。兼好が口のすつぱくなる程說きたてたのもこの點である。

「吾我を離るゝには無常を觀ずる是れ第一の用心なり」無常を觀ずる時人は何を以てうか〳〵と世俗の遊藝や理屈つぽい議論に花をさかせてゐる暇があらうか。かくて道元は次の如く雜退を戒めていふ、「多事を兼ねて心操をとゝのへざらんは不可なり」と。その故は「無常迅速なり生死事大なり、且つ存命の際業を修し學を好まば只佛道を行じ、師法を學すべき也。文筆詩歌等其の詮なき事なれば捨つべき道理なり」「廣學博覽はかなふべからざるなり、一向に思ひ切りて止むべし」否、法語、法文、經文までをも打ちすてゝ只管打座行持すれば自から眼が開けると說く所に道元の立場がある。

「單傳正直の佛法は最上のなかの最上なり、參見知識のはじめより、さらに燒香禮拜念佛修懺看經をもちゐず、ただし打坐して身心脫落することをえよ、もし人一時なりといふとも三業に佛印を標し、三昧に端坐するとき、遍法界みな佛印となり、盡虛空こと〳〵くさとりとなる。」（辨道話）道元の敎相

料釋は他宗の樣に組織立つては行はれなかつたけれども、この辨道話の說は明かに道元禪の一種の判釋と見られるだらう。

こゝ迄書いてくる時、私は道元と親鸞の接近點を聯想しないではゐられない。道元の悟の境地と親鸞の信仰の境地、兩者の宗教と道德との關係に對する考へ方、兩者の無常觀無爲觀、該時代の佛敎觀、それらは何れも、道元親鸞の二人を別々にしては考へられないとさへ思はれる。以下少しく兩者の態度を比較論評してみよう。いふ迄もなく佛教は無我の敎である。只そこに至らんとする方法に於ての差こそあれ、到るべき所に達すれば何れも同じである。從つて道元親鸞の二人を比較すれば、その心境において同じ境地に達してゐやうことは初めから解りきつた想像である。

しかしその辿り方の相違といふものは又、單なる兩祖師の個性の相違のみでなく、又一般人間のもつ二つの心の流を代表してゐるものではあるまいか。若し更に一人を加へるならば日蓮をもつてくることが出來やう。

今から約七百年の昔、かの承久の亂が結末をつげた翌歲、即ち貞應元年は日蓮が日本國に吼々の聲をあげ、二年には道元が入宋し、その翌三年(改元して元仁)には親鸞が淨土眞宗を開いた。この打ちつゞく三年間は新日本佛教發展の上に奇しき因緣をもつ年であつた。

今日蓮はしばらく擱くとして、道元と親鸞が同じ時代に呼吸しつゝ、全く極端に反對かとみゆるばかりの歩みを辿つたことは驚くべき對比であらねばならぬ。しかしその到るべき境地には一脈の同じ流れがたゞようてゐる。道元が「わが身よからん、我が意なにとあらんと思ふ心をわすれて、善くもあれ悪しくもあれ、佛祖の言語行履に隨ひゆくなり」（隨聞記）といつた佛祖への絶對信頼はそのまゝ親鸞が「たゞ念佛して彌陀にたすけられまいらすべしとよきひとのおほせをかうむりて信ずるほかに別の仔細なきなり」といふ師匠への絶對信順と共に、尊くも自己を投げだした態度ではないか。自己の思量、情量に執するの誤なることは道元も幾度か叫んでゐる所であるが、親鸞の說く處も「佛の願行のほかには別に機に信心ひとつも、行ひとつもくはふることなき」（安心決定鈔）絶對無我の歸命の姿である。

自力他力の論は畢竟するに、念佛者から出た教相の判釋分類であつて、禪の立場からすれば、自力もなく他力もないといふであらう。

親鸞が「朝な〳〵佛と共に起き夕な〳〵佛をいだきて臥す」といつた唐の傅大士の言を持ち來つて「これは聖道通法門の眞如の理佛をさして佛といふと雖も、修得のかたよりおもへば少しもたがふまじきなり。攝取の心光に照護せられ奉らば、行者もまた此の如し。朝な〳〵報佛の功德をもちながら起

き、夕な〳〵彌陀の佛智とともに臥す」―（安心決定鈔）といつた言葉は味ふべきである。
話は横道へそれたが、この道元の恩愛をすて、俗を棄てゝ只管打座行道に魂を打ち込むといふ點は聽て禪宗全體の歩み方であり、こゝに隱遁生活の根據を認め得るのである。
禪が中世期後半の文化に及ぼした積極的影響卽ち禪と武士道、禪僧と政治、東山文化と禪などは悟來別時なしと會得し、脚下に眞理眞佛法をふまへて、大菩薩行を行はうとするのであつて、これは上來述べ來つた樣に、一先づは現世　俗界愛慾界を脫落した境地から、再び盛り上つてくる力のあられであり、否定の肯定であり、往相の還相であるといふことは動かし得ないであらう。

禪宗と文化

五山文學、及び東山時代の繪畫、建築、それらに就ては私は未だ全くの素人である。從つて、自分の見解を發表する程の何物をも持ち合はせてゐない。しかし美術史なり文化史なりを讀んでみると少くとも東山文化には禪宗の影響の多いこと、及び東洋藝術は常に心をさきとしてゐること、植物、動物、否人間までをも自然の一部とみなして自然の中に融化せしめる態度をもつてゐることなどが窺は

れると思ふ。

加之、これをわが國民性の上にみる時、上代の樂天的な、感覺的なとされてゐる吾々の祖先が、王朝時代の中期から漸時精神的な苦悶に深まると同時に、穢土を厭離して淨土を欣求する往生思想に入り、更に佛凡一體、淨穢不二の汎神的、普遍的人生觀にまでの自己凝視を怠らなかつた時、この禪宗の考へ方が將來したことが、どんなに我々の祖先の心生活を深い落ちつきに導いてくれたかを察する事が出來る。又一面、現實生活の華やかさから嫌忌、嫌忌から爭亂へと辿つた時、この末の世を遁るべくこの俗塵を避けるべく、小庵山寺に籠つた生活がいかに物靜かな寂漠の中に盡せぬ趣があつたか、そこに彼等は人間を中心として眺めた王朝生活とは違つた自然の中に自己を見出し得る愉快さを感じたのである。そこへもつて來て神韻漂渺たる水墨の山水が齎らされ、四疊半裏に松籟瀧聲を聽く茶式が傳へられたことは正しく待ちこがれてゐたものが與へられたのであることを察し得る。

かくてこゝに漢畫趣味禪的精神文人趣味と隱遁風流とがぴつたりと結びついて落ちつきのあり、深みある新らしい日本精神日本趣味が大成されたと考へられるのである。

禪宗と漢畫との關係は支那の方で既に考へられてゐたことで、沈灝が禪宗と畫とは倶に南北の二宗があり、その分立が同時であるばかりでなく氣運も復た相應じてゐる。(畫塵)といひ、方薰の山靜居

畫論、董其昌の畫禪室隨筆等にも兩者の關係を認めてゐるさうだ。尤も沈芥舟の如き南畫の溫潤和雅な北畫の剛健爽直なのは支那南北の地理的還境及びその住民の性質によるのだと論じた人もあるが、とも角禪が支那に生れたこと、そしてそれが南北二禪に分れたことは氣韻に始終する漢畫が南北に分れたのと同じ過程に於て、必然的な理由があること丈けは肯かれる。

加之我國にも南畫が道敎の影響をうけて超俗的幽玄味をもつといひ、(橋本關雪氏南畫の道程)禪の內省的傾向が藝術に於て直に觀照する處を表現せしめるに至つた(金原省吾氏支那繪畫史)となす人がある。金原氏は此點に關して次の樣に述べてゐる。

「禪宗の內省的傾向は佛敎のあらゆる傳統的な作法敎儀に對して超越的であつて、更に直接な世界の面目を求めてゐた。隨つてこの傾向は——藝術に對しては之を直接的ならしめた——ふくむことのいよ〳〵多くしてしかも現はるゝことのいよ〳〵少きこと、卽ち少さき形の中に深き意味を含むことである。かくして宋代の繪畫は一草一木の單少なる形體の中に深き意味を有たせてゐる」と。

こゝに東洋畫の所謂氣韻生動が存するのであつて、あく迄も心を先として對象の全體形中に自己を見出さうとする態度である。

自己を通して對象(自然ならば自然)を見ようとする態度と、對象の中にある自己としての全存在

を觀ようとする態度とは、明かに相反するもので、大乘禪の求むる世界はやはり後者でなければならぬ。自己を先とする自性唯心は極端に撥無すべきである。寂光の中にうごく自分の姿が本來の自己の當相である。

この境地へくると、さかしらに人間が分けた淨と穢も、聖と凡も、善と惡も、全てが何のわだかまりもない聖火の中に融けてしまふ。非情の草木も、塵に等しい虫けらも、悉皆成佛の姿である。かくて吾等のみる自然はそがまゝにうるはしい極樂の莊嚴でなければならぬ。

「東洋人の風景畫は風景の中に自己を見出し、風景に神魂を認め、その神魂自己の神魂と合一不二なるを喜び靜かに是を寫す（小杉未醒氏東洋畫總論）といふ自然と人間との關係は、亦以て、落ちついた心持から自然の懷に抱かれ得る理由でなくてはならない。東洋畫の批評に、「意筆先にあり畫盡きて意在り」とか、「神氣を全くする所以なり」とかいはれる點も亦繪畫のみに止まらずして、日本の建築が自然の中に融け合ふ點に特徴がある如く、我國の文學上にみゆる自然觀が、やはり草木鳥獸全てその中に生を樂しみ調和融合してゐることを表はしてゐるのと同じく、全て心深い理念を底にもつた自然觀から生れてゐるからである。井伊直弼が一期一會の茶の湯の秘訣を洞破した。即ち客をかへして後なほ心靜かに釜と相對して獨服するの心境も亦こゝにふれてくる一脈の流があらう。黒田鵬心氏が日本

美術史講話の序説中日本美術の特質をあげて一植物的――非動物的、二自然物的――非人事的、三理想的――非現實的、四類型的――非個性的、五裝飾的――非內容的(非表現的)の五項に分けてゐる。

その植物的といふは靜を喜び淡泊を愛する結果ではあるまいか。その非人事的といふは前から述べて來た樣に、自己も亦寂光の一部と見做す結果であり、從つて非現實的にして永劫の世界に眼を向け羽をひろげようとするのではあるまいか。しかもそは長い傳統の上に動かすべからざる民族性の傾向が表はれ來つてゐるのであつて、その非個性といふも只個性を無視した死骸ではない。民族性がそのまゝ個性であり得ることを意味してゐるのではあるまいか。然してその個性は物象を物象としてのみ寫實的にとり入れるのでなくして、その奥にひそむ精神丈けをとり來つて、これを驚くべき技巧によつて優なる自然化を試みる。そこに裝飾的ともいひ得るかもしれない結果が出てくるのではあるまいか。これは我が國の築庭造園の趣味の上にも亦みられる現象である。

人事より自然の愛へ

さて、上來述べてきた所は主として思想的方面から隱遁脫俗生活の根據を考察して老佛道三教の背

景を考へ、實際の生活體驗から生ずる人生觀と結びついたことを述べたのである。しかしこれ丈けでは未だ不滿足である。更に藝術的情操が如上の理論と並行する處に極めて自然に動いて來た隱遁脫俗を味はねばならぬ。

一體客觀界に自己を投げだすこと、自己を客觀界の一部と看做す態度、さういへば語弊があるかもしれないが、大我の中に、宇宙我の中に、佛心の中に、この小我を沒入する傾向、それは決して非主觀的な態度ではない。否寧ろ個々の小我を含藏する大我にむかつて自己を投げかけ、二而不二の境に入る、そこに眞實の自己を見出し得るのであらう。

無の一字に全ての我を離れ、或は絕對佛への仰信に我身を打ちまかせて「身も南無阿彌陀佛心も南無阿彌陀佛」（親鸞）と喜ぶ境地、或は「何物か心柳にまかすべし」（芭蕉）「たく程に風がもてくる落葉かな」（一茶）といふ謙虛な態度は、何れも限られたる身を限られた六塵の世に置いて跼蹐してゐるのとは相隔ること甚だ遠しといはねばならぬ。

從つて山林に籠り世俗を絕ち釣糸をたれる生活は決して淋しいものでもなければ不自由なものでもない。大きな親の懷にやす〳〵と眠り嬉々とたわむれる人の子である。むしろさびしさを心ゆくまで味はつてゆき得る。「憂き我をさびしがらせよ閑古鳥」（芭蕉）である。「大方世を遁れ身を捨てしより

恨もなく恐もなし、命は天運にまかせて惜まず、未だしとせず――生涯の望は折々の美景に殘れり(長明)である。

從つて、そこには苦もなく我もなく不自由もなく何事も打ちまかせて「日のさめたらん程念佛し給へ」(徒然草)安らかな心から月をも鳥をも非情の石くれをも自分と同じ心にながめられるのである。

以上の樣に論じて來ると、日本人の自然愛、自然への沒入は全く大乘佛教の悟入からでも得來つたもの丶如く、如何にも高尙に聞えるけれど、そして又、さうした影響が多分にありはすると思ふけれど、それのみによつて自然愛が芽生えて來たものでは決してない。否寧ろ日本人が國土的に培はれて來た自然愛といふものが、かうした大乘哲學によつて一層裏づけられたものと見るのが至當であらう。元來が樂天的な民族であつた爲めに、日常生活の矛盾煩悶をさう强く永くは胸に抱きしめてはゐられなかつたのである。煩はしい悶えも草木鳥獸雲水と戯れる時全てが消え去つて、朗らかな心持に還り得たのである。自然の慈母の懷へ還る。これが隱遁生活といふものと結びついたものであらう。そして浮世離れの隱逸詩人を生んだものであらう。

その證據には、支那邊りで起つた激しい無常觀も、我國へ來るとやはらかい哀感となつたではないか。此の世の無常なると相對した未來の佛國土は、我國へ來ては對立する兩極端ではなくて、人間ら

しい天人の住む世界であり、此の世の理想をそのまゝ延長した極樂界としての憧れとなつたではないか。

空の思想から聽て事々無碍へと進展していつた大乘哲學は、我國に於て、哲學としてゞなく、宗教として、或は藝術としての世界へ根を植ゑつけたではないか。理論としてゞなく、なごやかな心持の中にこれを受けとつて來たではないか。こゝに日本民族本來の姿が動き出てゐるのではあるまいか。卽ち、思想が、哲學が、宗教が、それ自體として生きないで、このなごやかな趣味につゝまれてゆくのをみる時、日本人の詩人的情操がしのばれる。そこに日本人の自然觀は一瞥する價値が生じてくるわけである。

思想として不徹底であつたものも、その情操に於て優にやさしい世界を形づくつて來たと私はいつた。しかし又考へやうによつては思想を思想として赤裸々に出さないで、これに衣をかけて包んでしまつたのが、日本人だともいへる。だから鎌倉時代に、あれ丈けの新日本佛教が生れ出づることが出來る力が說明されるのだともいひ得る。そして思想としての發展は哲學を産まずして宗教に向つた。又宗教にも向はなかつたものはこれを豐かな日々の生活の上に花や鳥や自然を樂しくうけ入れつつ、絕えず微笑を家の中にあふれさせてゐたのが日本人だつたといへるだらう。

で、人間が世渡りをする時、誰だつて矛盾を感じ不自由に觸れないものはない。しかも一面佛家が無常を說くに於ては、益々無常隱遁の心を深めないではゐられまい。

しかもその無常その隱遁は世智辛い人間同士の交渉にあるとして月雪花に心を向けた時、自然は限りない愛で私をなぐさめてくれた。「いざゆかむ雪見にころぶ所迄」。そして自然の中に一部を占めてゐる人間といふものを見る時、そこに現はれてくる人間は小さい姿である。小さい人間は恨みかこつべくあまりに可憐である。「雪の日やあれも人の子樽ひろひ」。おそろしい猪もふすゐの床といへばやさしく聞え、野をも家をもふき亂す二百十日の嵐も野分といへば優しく聞える。そこに日本人の住む自然があつたのである。

野分して自分の家の屋根も飛んでしまつた。その代り月も限なく冴えて自分を慰めてくれる。さう感ずるのが日本人であつた。谷川に芋洗ふ女をみても生活の爲めの苦鬪とは考へないで、歌の一句でも出さうなと考へるのが日本人であつた。

この和やかな心持。この何物をでもうけ入れて慰めに轉じてゆく心。そして一輪をみつめずに霞とたなびく花をながめる心。それがいつ迄つゞいてゆくかは問題である。

今や佛教的無常觀にとつてかはつて、生活苦といふ經濟的な無常觀が新らしい勢で入り込んで來て

ゐる。隱遁、高踏、脫俗の生活は許されないで自嘲と爆發と苦悶とが渦を卷いてゐる。
だが、これをしも優しい心で包んで、詩化された生活を甦へらせる力が我々にあるだらうか。

四、隱遁者の文學

隱遁文學者の輩出とその傾向

「山よ山、罪にはあらず。都近くて、勢を隔つとしもなきこそ佗しけれ。宿よ宿、罪にはあらず。隣あしくて、萬にかしがましきこそ佗しけれ。さるは吉野の奥の呼子鳥をよすがに、やすく催さるべく、青根が嶺の苔のむしろも頼もしう。岩根のとことはにかたしからむ嵐も、心清くをかしけれど、ほだし多かる身には、あらましの本意たがひて、望とげぬぞ口惜しきや。」(さか衣)

「此頃世にひとりの居士あり。儒釋道によらず。其形自然にして、九重の中に年をおくりしが、近き比ほひ、津の國ゐな野のわたりに庵を結びて夢と號し」(三愛記)

「こゝにひとりの桑門あり。富士の遠望をたよりに庵をむすびて、十餘歳の雪を窓につむ。松吹く

風に軒端をならべて、何れの緒よりと琴の調をあらそひ、尺八を友として春秋の調子を試むる。」（閑吟集序）

文藝に携はる者に隱遁者が多かつたといふ事は、中世期の一つの大きな特色であるといはねばならぬ。それは、戰記物、謠曲、説話、佛教文學、お伽草子、隨筆、連歌、何れの方面をみても作者或は編者に隱者ならぬはないといふ有樣でも頷かれるであらう。こゝにいふ隱遁者といふのは必ずしも本來の出家沙門を指すのではなく、法體の姿に身をやつした風流人、或は有髮ながらの隱者をも含めて考ふべきである。

で、何故に隱者が一つの流行となつたかに就いては、その思想的な根據乃至は歷史的、社會的に見た發生の理由は上來述べ來つたのであるから、此所では一二の事情と考へられるものを概括的に記すに止めておきたい。卽ち第一には、支那文人の隱逸的風潮と、道、佛、二教の脫俗的思想との影響が時代の空氣に最もよくあてはまり或は個人の性格境遇と觸れ合ふ點があつたと考へられること。これは中世以來一般的に認められる傾向であつて、近世に於ける文人墨客は勿論名利に暇なき商人にもなほ且つ茶味として流れ込んだもので、今更喋々するを要すまい。第二には平安朝以來、貴族の出家剃髮が流行となつたのと貴族の歿落後、學問、政治の指導的地位に立つたものが緇徒であつたりした關係

上、知識階級の無産者は何れも法體をなすものが多くなつたと考へられること、そして、それは出家といふ地位が經濟的にも政治的にも割合に都合よく保護せられたらうし、自分自身も世俗の煩しさから脱れるに都合がよかつたらうこと。

即ち、平安朝貴族の出家は必ずしも眞面目な發心求道の心から出た者ばかりではなかつたのではあるが、兎も角、剃髮して入道を稱するといふことは、一種の流行となり慣習となつたもので、近世の所謂隱居するといふことは王朝にあつては入道するといふ事であつた。從つて、寺院に入ると入らざるとに關係なく、只洗禮、お髮剃の意味で入道したものであるから、或る意味でいへば、入道文學者必ずしも隱遁文學者と稱することは出來ないかもしれない。併し、一方からいへばそれ程に佛教が普及し、入道して法名を得たものは、俗生活をつゞけ乍らも、暇を偸んでは讀誦寫經に意を用ひ、(定家などの例)少くとも現實生活以上のものを求める心にあつたといふ點から、隱者の列に加へてもよからうと思ふ。かゝる入道の流行以外に武士の天下になつてから、政治に參與するものは多く禪僧であつた。民間に道を說く者は念佛僧であり、醫者の代人をなすものは修驗行者か密僧であつた。南北朝の戰亂時代へ來ると兩朝とも相爭うて各宗の寺院を味方に引き入れて、戰勝の祈願を行はしめたもので、法華宗が京都に地盤を築いたのも、この機會を巧みに利用したからである。

斯ういふ具合で、朝廷も武家も庶民も、ともに僧侶との關係は色々の意味で複雜になつて來てゐるのであるから、出家といふものの社會的な生活はとも角、衣食に窮しなかつたと考へられるのである。從つて中には放下僧だとか梵論字などいふ僧形ともつかぬ新らしい商僧が出て來たわけであらう。で琵琶法師とか連歌師とか、田樂師とかいふものがやはり半俗半僧といつた姿で、即興詩人や門付演劇師を氣取つて生活としてゐたものとも考へられるのである。狂言などを見ても、連歌師ならば秀句を詠めば渡船の賃を取らないなどといふのもある。(薩摩守)

第三には、これらの出家者流は多く山水を行脚放浪したものであるから、西行の樣に自然を友とする詩人も生れゝば長明の樣に旅行記(海道記)を書くものもあり、閑吟集の編者の樣に諸國に傳はる小唄民謠を集めたりする機會にも多く接し得られたであらう。

かくて、僧と俗とを問はず、浮世の生活戰線に立たないで、世をのがれて歩いた隱遁文學者からは、又それにふさはしい作品が生れたのである。

で、この隱遁文學者から生れる作品を、その動機から考へてみると、やはり對個人的と對社會的との二つの傾向に分ち得ると思ふ。

中世に於て、無常觀は、一般に擴がつてゐた大きい人生觀の一つであるが、これを他に向つて說き弘めるといふ意味でなく自分獨りでしみ〴〵味はつたのが隱遁詩人の一派であつた。西行が無常をかこち、長明が無常にないたばかりでなく、平家物語の作者も亦しみ〴〵と諸行無常を味はつた一人であり、これを讀む者も亦その通りであつた。

說話物や往生傳に載せられてゐる幾多の隱遁者は、何れも世を厭ひ世をはかなんで、永劫の生命を求むることにひたぶるであつた。その結果、浮世の生活をも、利達をも況んや文學をも棄て去つた人も多かつたけれど、同時に又、この悲しい感懷が事每に物每にほとばしり出てそこにいひ知れぬ哀韻をもつ平家物語の樣な大作も生れ出たのである。平家の作者や西行は無常觀を人におしつけようとするのではない。又さういふつもりで和歌を詠じたのでもなく、平家を作つたのでもなからうけれど、彼自からの心にひそむ哀韻はやはり表出しないではゐられなかつたのである。

或は又、浮世の恩愛かゝづらひを離れて、自然の中に悠々と自適する生活は、一方からいへば現實の生活を逃避したものであるが、併し、魂の聲はいつ迄も〳〵寂しい漂泊をつゞけて人を懷み、草木鳥獸に泪をそゝぎつゝ永遠のあこがれを呼びつゞけてゐた事であらう。この俗世をすてゝ何かを求めたいとする念願は、時としては、ひたぶるに佛祖、經釋に向けられて讃仰の歌詠となり、時としては

古き昔や、九重の神さびた世界に、人間の種ならぬ夢を追ふ古典趣味ともなり、時としては、笑ひを求めて煩の世を脱れようとする狂言連歌の世界ともなると考へられる。これらは何れも對個人的即ち對己的な傾向から生じてくるものとでもいふべきであらう。

これらに比して對社會的ともいふべきものは、啓蒙的な古事說話の蒐集紹介がある種の目的をもつてなされる敎訓文學或は說敎文學である。

以上の對個人的傾向即ち自己の趣味、信仰に生きてゆかうとする態度と、對社會的な積極的態度とは、これ亦分離せざるべからざる狀態となつて來たのが、中世生活の一つの特色であつた。

王朝時代の貴族は、風流生活がその儘彼等の日常生活であり、公事であり、政治でさへあつた。即ち、詩歌管絃、繪合せ、扇合せ、佛事、法會、物詣で、それらを除いては彼等の生活は無かつたかの如く見えるのであるが、武家時代へ來ると、少くともその心持に於て、日常生活としての武技と、風流生活と政治生活とは分離しなければならなくなつた。まして町人階級の經濟生活はかうした風流生活や物詣信仰などと全くかけ離れた激しい生存競爭であるのだから、趣味とか寺詣りなどは一種の遊戲としてとり入れられるか、又は年に四五度のお祭り騷ぎとして行はれる以外に、それに沒頭するこ

とは出來なかつたのである。だからして、勢ひ文學者は益々孤獨的になつて自分ひとりの世界を歩いてゆくことになり、世間の實際生活から益々離れていつたのである。若し、さうすることを好まないならば、遊戲文學に手をそめて、武士町人の遊び相手となるか、でなければ、これらの無知識者に向つて、敎訓的啓蒙的な說法をするか、何れかの途をとらなければならなかつたのである。

室町時代に於ける文學者は、何れもかうした步みを辿つたといへると思ふ。

從つて、王朝時代には、宮廷生活に呼吸づいてゐた女流の作者があつた。德川時代には町人生活を生活してゐた戲作者があつたけれど、鎌倉、室町時代は、武士生活や町人生活を生活し、且つそれを歌ひだした作家はなかつたのであつて、その意味からいつても、鎌倉室町時代は隱遁作家の時代ともいひ得ると思ふ。

三人の隱遁者の素描

（これは研究ではない。名の示す如く素描である）

どことなく淋しい影を宿しながらも人懷つこい眼眸。とかく浮世は不自由である。思ふに任せぬ事のみが多い。見渡せば見渡す程白旛赤旗、昨日と今日と異つた紋所が都の其處此處に靡いたり萎れた

り、そして坂東訛り西國訛りの武者達が無作法の限りを盡して大道せましと往き來する中を、皺だらけの衣冠束帶が通りぬける。しかも今日見る人は明日その姿がどこへ消え去るか解らない。地位——それも空名に等しいものだが——を得たいと望んでも思ふ儘にはならず、明日を約した友を訪づれてみれば今朝は白布に包まれて眼を開かない人になつてゐる。

果敢ない世。無常の人の身。奢りも榮えも、げに空蟬の水泡に等し。流轉の世にはそれにふさはしい地震、火事、飢饉。よく／＼自分は賴りない世界に生きてゐるものだ。

それとも知つてか識らずでか、鬪諍の絕え間ない渦の中で、何を求めて喘いでゐるのだらう。そんなことを考へれば考へる程、暫くもじつとしてはゐられない。妻子の愛著にひかされて、その日／＼が樂しい悲しいと慰め合うてゐるのは皆夢だ。

出よう。家を出て人里離れた所で心靜かに佛を念じよう。應韋が言つた。「貴賤門を出づれば各々營みあり。たゞ外物の牽くなし、獨りこの幽居の情を遂ぐ」と。「歸去來、歸去來、魔境には暫くも止まること勿れ……極樂は無爲涅槃界だ」と善導が敎へてゐる。

さう思つて心がかつと熱した時には、子供を緣から突きおとして、もう一度とは都へ歸るまいと覺悟をきめたけれど。

やはり花が散つて青葉のさびしさが身にしむと、都戀しくなつてくる。
銀の猫だつて――銀の。大人には銀のと見えるのだし、子供には猫のおもちや玩具と寫るのだし。大人は俺に銀を呉れた。俺は子供に猫をやる。呉れた人もうれしかろ。與へた俺もうれしかろ。貰つた子供も嬉しいに違ひはない。松の木に別れを惜しんだ西行は、銀の猫を腕白小僧に與へて、ふりむきもしないで去つていつた。
昔話の武張つた對話。つい釣り込まれて俺も體が熱くなつた。あれも夢だ。これも夢だ。

今度こそお宮の社司にと望んだのも、つれない一場の夢だつた。
今にして思へば、あの時、むきになつて憤慨した俺も若かつた。俺のみが不運ぢやないんだ。此の世はみんなさうした泡だ。昨日の大厦高樓も、一夜の旋風で、大火で、地震で、あとかたもなく消えてしまふ世の中だ。
さう思ふと、心靜かに念佛兩三度となへて、懶くなつたら琴を彈じ、山童と無駄話をしてゐるのが一番氣樂でいゝ。
日野山の奥に籠つた蓮胤坊はかうして浮世を離れてはみたが、やはり時折は都戀しさに山の頂に登

ることもあつた。自分の歌が勅選に加へられたいといつて有頂天に隨喜の涙を流しもした。

話かはつて、盲法師の語る所を聞かう。奢る平家も久しうは保ちませんでした。夏の夜の灯のやうに、一陣の風にぱつと消え去つてしまひました。國母陛下と崇められ給ふ御方さへも、たま〳〵ことゝふ物とては嶺に木傳ふ猿の聲。門も籬も崩れ果てた淺間しい御住居ではござりませぬか。前世の戒行つたなき故か。修羅の業の報でせうか。

西八條殿の寵をさへ一手に握れば日本一。それにつけてもあの妓王奴を。さう思つてお邸へ乘り込んだ佛は、まんまと入道殿を手どりにすることは出來ましたなれど。熟々來し方行末を考へれば考へる程、空恐ろしくもあり、淋しうもなつて來ます。今の滿足が大きければ大きい丈け、これが何時迄つづくことやら。殷鑑遠からず。前車の轍。

かくて一代の麗人も可惜花の盛を墨染の衣に身をやつしたのでした。

中世初期の文學は私をかつて、かゝる想像をたくましうさせる。そこには感傷があるかもしれない。詩があるかもしれない。美と聖を求めるやはらかい空氣が——しかしこれから想像の假裝をはぎ取る

時、如何に痛ましい苦惱の世界がまざ／＼と現はれ、如何に强い願求の念が燃えてゐるかを忘れてはならぬ。私達は室町時代の狂言を讀み且つその所演を觀て、只滑稽だとのみに抱腹してその鋭い痛ましい諷刺を感じないならば、平家物語をよんで、物あはれな詩とのみ味つて、その悲壯な求めを窺はなくてもいゝのだらう。

私はこゝに於て西行、長明の潜んだ思念、平家物語の求めた世界をさぐつてみねばならぬ。しかもこれらの作品は何れも文學的作品である。その作家は詩人である。求道にのみ生き、救濟にのみ走るべくあまりに人間味が勝ちすぎてゐる。あまりに詩情が濃やかすぎてゐる。親鸞、道元などの歩み方や心持とは相隔る所のあるのは當然のことであること。それを以て何れを是とし深とし、何れを否とし淺薄だとすることは出來ないことは豫め斷つて置かねばならぬ。

長明と方丈記

方丈記に表はれた長明は、桑門に身を入れ、念佛門によつて靜かに塵外の生活に浸らうとした人である。彼が閑居の動機は俗世間的な欲望を滿足され得なかつたことにあるとしても、その傳說は傳說として、この方丈記の冐頭の一節「行く川の流れは絕えずして、しかも本の水にあらず……から……

或は花は萎みて露なほ消えず。消えずといへども夕を待つてことなし」迄の無常觀的人生觀から十分に說明が出來さうだ。加之、この無常觀が當時の佛教的、それの影響であるにしろ、方丈記そのものが池亭記の燒き直しにしても、この無常觀を實證すべき例を掲げてゐる前半を讀めば、少くとも長明其人の共鳴、熱意を受けとることが出來る。

さはいへ、彼の求道心は前述の如く、決して法然や眞鸞程には徹底的ではなかつた。彼は飽く迄風流人であることを脫し切れなかつた。此點は西行、芭蕉、兼好など何れも似てゐるかと思ふが、されぱとて芭蕉程にも風流に魂を打ちまかせることも出來なかつたらしい。

要するに長明の宗教は平安朝式の色彩をもつて居り、その風流も亦、あはれを好んで自然に親しむ程度に止つてゐる。卽ち長明にとつては隱遁の志にひかれて比叡の山から京の巷へ飛び出して來た親鸞程の眞劍さもなかつた。「もし念佛ものうく讀經まめならざる時は」自ら休んで滿沙彌の風流をぬすみ、山を攀ぢては「櫻をかり紅葉を求め」て樂しんだ風流人であつた。「或時は山守の童を相手にして樂しみ松の響に秋風の樂をたぐへ、水の音に流泉の曲をあやつる」を聞く隱者であつた。彼が「願はず交らはず、たゞ靜なるを望とし、愁なきを樂しみ」とするのは畢竟「ともなふべき人もなく、樂しむべき奴もない」からの事である。そしてかうした閑居の生活はいつとはなしに佛法修行にもなる

ことで「殊更に無言をせざれども、ひとり居れば口業ををさめつべし」といふのである。であるから、長明の安易さは可なり消極的である。等しく閑居でも芭蕉のは「人來れば無用の辯あり、出でゝは他の家業を妨ぐる」も心苦しいから門を閉ぢる。門を閉ぢて見てもすぐ道祖神にそゝのかされて、行脚に出なければたまらない程いら〳〵してくるのであつた。そして芭蕉は最後の息を引きとる迄妄執のわざとは知り乍らも、風流を捨てることが出來ないと自白してゐる。又芭蕉の隱遁閑寂を愛する心持は「ひたぶるに閑寂を好み山野にあとをかくさんとにはあらず」して、病身やゝうみての結果であつた。加之芭蕉は淋しさに徹してゆかうとする。「憂きわれを淋しがらせよ閑古鳥」とか「砧うつて我に聞かせよ坊が妻」

主君蟬吟の夭逝を悲しんで漂然と家を出たと傳へられる桃靑は、或時は佛頂禪師に從つて佛籬祖室の扉を開かうとした事もあるけれど、終には風流の只一筋につながらざるを得なかつた。長明も亦自分の歌が千載集に採られたといつて有頂天に喜んでゐる。(無名抄) 然かも長明の閑居は「勝地は主なければ心を慰むるにさはりなし」であり「世を遁れて山林に交るは心を收めて道を行はんが爲め」である。であるから、長明はどこ迄も求道を中心にしてゆきたいといふのである。

こゝに芭蕉と長明との兩者には隨分相違があるわけである。しかし長明は無常觀を說きつゝも淋し

さに徹し得られたかは疑問である。又それを求めたかも問題である。で、無常觀と念佛を表にふりかざしてゐる長明の生活は只靜かに世を離れて興のまゝに念佛三昧に耽り、興のまゝに管絃に情を和げ、野山を散歩して蕨折るなどといふ極めて呑氣な氣分である。

芭蕉は風流一途と目覺しつゝも、これなほ妄執のいたづらだといふ悔恨を忘れ得ない（笈日記）二人の心は、二人の表面の生活と互に相反してゐるのではないかとさへ考へられる。

しかし、かうした長明の煮え切らない、美的情趣的隱遁生活は、前代王朝の嵯峨野の奧あたりで行ひすました生活を、擴げたに過ぎないものである。幾分長明の場合は、時代相の刺激から厭世觀が强くなつてゐるといへば言はれる程度のものである。從つて、かうした半風流半宗教的隱遁生活からは、大きな深刻な哲學的思索の產物は求め得られないのである。

これは强ち長明その人のみではない。王朝時代の美的生活のみではない。わが國民性それ自からの溫和な心持から產れる自然の結果であるとも考へられる。

殊に鎌倉初期に於ては、佛教的無常觀そのものの受取り方に、王朝時代の樣ななまやさしい浪漫的な傾向が殘つてもをり、前代文化の華やかさが、追憶として美化されて居る時だからして、こんな興趣に引きずられるのも亦、止むを得ない事だと察せられる。今日の吾々にさへ、たゞ漠然と把へ來つた

閑寂幽境の氣分、柴の戸敲いてみま欲しく、筧の水に興をやりたい心持があるのである。

終りに私は、かうした隱者の住居がどんな樣子であつたか、二三の文を引いてみたいと思ふ。

「いま日野山の奥に跡をかくして後、南に假の日かくしをさし出して、竹の簀の子を敷き、その西に閼伽棚を作り、中には西の垣に添へて阿彌陀の畫像を安置しまつりて、落日を請けて眉間の光とす。かの帳の扉に普賢並に不動の像をかけたり。北の障子の上にちひさき棚をかまへて、黑き皮籠三四合を置けり。乃ち和歌、管絃、往生要集ごときの抄物を入れたり。傍に箏、琵琶おの〳〵一張をたつ……東の垣に窓をあけて、此處に文机を出せり……庵の北に少地をしめ、あらはなる姫垣をかこひて閼とす」—「所の樣をいはゞ南に筧あり、岩を疊みて水をたゝえ、林軒近く」して春は藤波をみ、夏は時鳥を聞くことが出來るさうだ。

私はこの一節を讀む時、王朝時代の繪卷物に出てくる庵室を心に浮べ、平家物語の大原御幸の一段を想起し、徒然草の栗栖野といふ所を思ひ、轉じて芭蕉の棲家を聯想せざるを得ない。嵯峨日記に、「障子つゞくり、葎引かなぐり、舍中の片すみ一間なる所伏所と定む。机一つ。硯、白氏文集、本朝一人一首、世繼物語、源氏物語、土佐日記、松葉集を置、唐の蒔繪書たる五重の器にさま〴〵の菓子を盛り、名酒一壺盃をそへたり。

夜の衾、調菜の物共京より持來て貧しからず。我貧賤を忘れて清閑を樂しむ。中々つくりみがゝれたる昔のさまより、今の哀れなる樣こそ心止まれ。彫せし梁、畫る壁も風に破れ、雨に濡れて、奇石怪松も葎の下にかくれたる。竹緣の前に柚の木一本、花芳し」——これは落柿舍の有樣である。又幻住庵記に「山居といひ旅寢と云ひ、さる器たくはふべくもなし、木曾の檜笠、越の簑斗は枕の上の柱に懸たり」と。

長明は長くその庵に住み、芭蕉は轉々と漂浪し、且つこれに掲げた所は何れも自分の住居ではない。しかし、そこに長明と芭蕉との異同が認められるではないか。そしてこれら——兩者に一致してゐる點があれば、その點は同時にわが國の文人の嗜好に相合するものであると見て大過はなさゝうだ。

西行と山家集

日の山陰に方丈を結んだ長明に較べれば、西行は席の暖まるを知らぬ放浪詩人であつた。「心の猛きこと張良が武勇にも勝れり、詩歌管絃の道、業平記納言があとを傳へぬふしもなく、習はぬ言の葉ぞなき。されば花春月秋たゞには過さゞりけり。實に朝家の寶として、一人三公悉くいみじきものとぞ定められ」（西行一生涯草紙）た佐藤範清が、何故墨染の衣に身をやつして、放浪生活に入つた

のか、殘念乍ら彼の閲歴に就いては確かな記錄がない。たゞ諸書に散見する所によつて推測するより他はないのである。

彼の出家が憲保の頓死によるとする西行物語の說も、その無常を詠せる歌から察すれば或は本當かもしれないし、辨內侍は別としても少くも戀愛關係とか或は崇德院を中心とする宮中の事件に原因するだらうといふ樣なことも、その歌から强ち否定出來ない。それ程彼の歌は自然な流露である。「人が人に捧げ得べき最も心からの贈物は、心情の深奥に於て自分自身に物語るものに若くはない」と西哲のいつた言は、此場合、西行の歌にあてはまると思ふ。西行の歌とて今日からみれば決していゝ歌ばかりではなく、却つて駄作凡作の方が遙かに多い。殊に雜以外の四季の題詠などはとりあげていふ程のものは少ないといつてよからう。今迄彼の歌は、その心境を說明する材料として引かれることが多く、單に和歌そのものとして稱せられることは比較的少なかつた。確かに西行の歌は西行の主觀に於て叫ばれた自然の情の發露であり、景情一致とか、客觀的寫生歌としての技巧には特別に秀でた所を見出し難いのであらう。

西行の歌は當時の餘情とか景氣とか、本歌取とか、歌病とか、そんな知的反省を問題にしないで、心の儘を歌ひ出したものにその特色があるのであり、その特色は自然詩人としての西行、宗教詩人と

しての西行の上に躍動してゐるのである。此の場合謂ふ所の自然詩人とは自然に對する觀察の鋭敏でもなく、自然の生命の把握でもなく、自然に對する彼の愛著であり、自然への投入に於て我を忘れた世界、自然と一致した世界を拓いた點にあると思ふ。

跡たえてあさぢしげれる庭の面にたれわけいりて菫摘みけむ
岸ちかみ植ゑけむ人ぞうらめしき波に折らるゝ山吹の花
眞菅生ふる山田に水をまかされはうれし顏にも啼く蛙かな
吉野山梢の花をみし日より心は身にもそはずなりにき
來む世にもかゝる月をし見るべくば命ををしむ人なからまし

西行を宗教詩人といふ所以は、型にはまつた釋教歌や無常觀を詠じたのでなく、心からの自然の流れがそれを詠ぜしめた點において、僧侶にあり勝ちな道歌に墮せずして、あくまでも詠嘆の世界に遊んだ點において、詠ずる所必ずしも悟ならずして、惱める儘さすらへるまゝの境地をやるせなく詠じた點において、自然への愛著と宗教への憧憬とが微妙な交響樂を奏でゝゐる點において宗教詩人といふ。

逢ふとみし其夜の夢のさめであれな長き眠は憂かるべければ

こえぬればまたもこの世に歸り來ぬ死出の山こそ悲しかりけれ

いつの世に長きねぶりの夢さめて驚くことのあらんとすらむ

夢さむる鐘のひゞきに打ちそへて十度の御名を稱へつるかな

花にそむ心はいかで殘りけむすて果てゝきと思ふわが身に

山の端にかくるゝ月を眺むれば我も心の西に入るかな

雲にたゞ今宵の月をまかせてむ厭ふとてしもはれぬものゆゑ

西行が緣から子供を突き落して出家したといひ、文覺坊が西行の前に出て日頃の雜言に似ず猫の樣に溫和であつたといふ話などからみても、西行といふ人はやはり武人らしい熱情とそれを行動づける激しい强さとがあつたと想像される。してみると、彼が任雲の境涯に入つたのも意氣地なしのあきらめではなさゝうに思はれる。又捨て果てゝきと思ひつゝも花に心の染むといふ惱みもお座なりの愚痴ではなかつたらうと思はれる。

西行がどの程度まで佛敎の修行をしたかは解らない。寧ろ旅行の辛酸によつて心を養ひ得た點が多かつたのではないかと思ふ。

飛花落葉をみては無常を觀じもすれば、又愛著の絆につながれもしたであらう。一生涯草紙が、

「在俗の時作りし、百萬里のうちに積みし薪の罪なりとも、出家懺悔の芥子ばかりの火をつけぬれば、たのもしくこそ覺ゆる。泉罪如霜露、恐日能消除、是故應至心、懺悔六情根この文にまかせて今は山林流浪の行をとけんと思て、初のいでたちこそあはれなれ」

と言つてゐるが、これは寧ろ佛教家の顛倒見であつて、自然を友とする旅によつて却つて俗生活のあぢきなさを知り、人と世の無常を悟り得たのではないかと思ふ。

世の中を思へばなべて散る花の我身をさへもいづちかはせん

野にたてる枝なき木にも劣りけり後の世しらぬ人の心は

曉のあらしにたぐふ鐘の音を心の底にこたへてぞ聞く

いひたてゝ恨みばいかにつらからむ思へばうしや人の心は

何事につけてか世をばいとはましうかりし人ぞ今はうれしき

結局長明のいふ「三界は心一つなり」で、自分の心一つで世を果敢なみ人を咒ひ山に隱れ旅に遁れはするものゝ、眞實無常觀に徹すると、人も我も草も木も同じ流轉の十字架を背負うてゆく姿である。恨も怨もいつしか消えて、人も我も草木も、いづれも懷かしい道づれとなつたのであらう。

西行の歌はかうした彼の心境を打ちつけに飾り氣なく歌ひ出した所に價値がある。芭蕉が西行に私

淑した點も、恐らくかうした所に感激を見出したからであらうと思ふ。

これを要するに、西行の一生は、愛と無常との兩立し難い惱みをつゞけて、終には、ある程度まで無常觀に徹した時、愛ははじめて妨げなく融け合へるものだといふことを私に示してくれたと考へられるのである。

花も散り人も來ざらむをり〳〵は山のかひにて長閑なるべし
うかれ出づる心は身にも叶はねばいかなりとてもいかにかはせぬ

人間愛を打ちすてゝまた人間愛に還り、自然愛に背いてまた還る。こゝに「いかなりとてもいかにかはせん」といふ言葉が出るのであつて、それは決して單なる諦めでもなければ、況んや世を呪うての捨鉢ではない。この境に來てこそ「しぎたつ澤」の詠もあれば「淋しさなくばうからまし」の吟も意義を持ち、「花散りなばと人や待つらむ」といふ心持も肯定出來るのである。

兼好

西行の心の動き方はまだ自分の心を中心としてゐる。これが兼好へ來ると、餘程傍觀的となるのである。

得能文博士が「淺人零語」の中で、孤獨と孤寂との境地を說いて居られる。これによると、孤獨の生活は(1)外面的な運命例へば死別とか老齡とかによつて惹起されたもの、(2)內面的運命例へば他の無理解、思想感情の衝突などによるものの二通りの原因がある。就中第二の場合を更に細別すると、(イ)我が中世の人達の樣に現世を末法と見下して出家隱遁し、修道するもの、(ロ)陶淵明の樣に社會的不滿から悠々自適するもの、(ハ)屈原の樣に世を憤り人を罵つて煩悶自亡するものである。第一の場合は自分に愁あり悲しみがあるし、第二の場合は人とも自分の心とも離れるから、その人の生活價値は縮少せられるか又は無となる。これに反して孤寂の生活といふのは、習俗的な社交的繫縛を脫しはするけれど、依然として社會團體の一員である。直接社會の事に携らずして、靜かに之を觀察するものである。これは敬虔な宗教生活をする人か又は偉大な學者、藝術家に見られる。これは第一の如く生活の否定でなくて、寧ろその價値を充實せしめんとするものであると。

私のいふ中世隱遁者の步みをば、博士の如く孤獨の第二(イ)へ全部入れてしまふことはどうかと思ふのであるが、少くとも兼好を考へる場合に、孤寂の境地はいろんな意味に於て興味があると思ふ。古來紫式部が褒貶半ばするが如く、兼好も亦持ち上げられたり、貶されたりしてゐる。兼好は芭蕉がわからぬ樣に解らぬ二つの方面をもつてゐるかに見える。徒然草を善い意味で讀めば孤寂の境に入つ

た隱者の樣であるし、惡く見れば矛盾だらけの人である。だが、孤寂の人とした所で敬虔な宗教家ではない。藝術家といふのも一寸躊躇する。まゐ學者風な所が多い樣だ。芭蕉や西行は理屈を言はない。殊に西行は感じてゆく人である。兼好はそれに較べると餘程理智的であり判斷的である。德大寺の寢殿に繩を張つたのを見て、西行は眞赤になつて怒つた。二度とその門をくゞらなかつたといふ話を載せた徒然草は、そのあとに「德大寺にはいかなる故か侍りけん」と結んでゐる。こゝに感情家の生一本な西行と、理性的な兼好とが如何にもよく寫されてゐると思ふ。

兼好はよく人の心の裏表を知つてゐる。むきつけに無常を說き求道を勸めてゐるかと思へば、酒や女をもほめてゐる。保守的な趣味教養を讃美してゐるかと思へば、實利的な世渡りを說く。そしてこの搔いやり捨つべき隨筆に、○○すること勿れとか○○せよとかいふ對他的な筆法が多いのである。此所らに西行と兼好との步み方に餘程の相違があらう。

芭蕉が棄兒を見すてゝ旅をつゞけたのは、如何にも無情の樣に思へる。併し「いかにぞや、汝父に惡まれたる歟、母にうとまれたるか。ちゝは汝を惡にあらじ、母は汝をうとむにあらじ、唯これ天にして汝が性のつたなきをなけ」(甲子吟行)といふ言葉には、どんなにあつい淚が宿されてゐることか。或は同宿の遊女から同伴をたのまれて拒絕した芭蕉は、如何にも沒情漢に見える。併し「たゞ人の行くにま

かせて行くべし、神明の加護かならずつゝがなるべし、といひ捨てゝ、出でつゝ哀さしばらくはやまざりけらし。」(奥の細道)といふ一言には、抑へられない感動がある。これらを兼好と比べてみるがいゝ。兼好には心からの涙がない。盛りあがる感動がない。人の心をよく知り、同感をさへ催し乍らも、烈しい感動がないのは何故だらうか。或は佛老の影響か、知識者の悲哀か、或はすれつからしか。此點が兼好評の分れ目だと思ふ。西行だつたら棄て兒を拾つたかもしれない、遊女と寢たかもしれない。でなければ蹶とばしたかも知れない。芭蕉はそこまで行かずに涙をのんで一歩ふみ止まつた。兼好だつたら何としたらう。此の點に兼好の趣味觀と求道觀と、舊思想と新思想との併行を解決する鍵が潜んでゐるのではあるまいか。

中村直哉氏の如きは、徒然草の著者兼好法師傳の中で(歴史と地理第一卷)三九段は念佛門に輕い一矢を放ち、一二五段七九段は佛教を嘲つたもの、九三段は未來の果敢ない空望を懷くより現實に生きよといふのであり、二一七段は享樂を滿足するものは金錢ばかりであり、其他彼は享樂主義的戀愛觀をもつてゐるといふ點などからみて、兼好は現實主義者だといふ樣な意味を說いて居られる。これなども或は全く反對の觀方も出來なくはなからう。何れにしても兼好のいふ所は二一七段にいつてゐる「究竟は理卽にひとし、大欲は無欲に似たり」といふ普遍觀に立つての言であるが故に、その言は解し易くその

意は誤り易いのである。從つて一應は徒然草の矛盾を指摘し、趣味と求道との撞著をあげつらうてはみるものゝ、「この究竟は理卽に等し」といふ立場へ來れば、混然と融一して相離すべからざるものになつてしまふのである。(徒然草そのものとしては)しかし、兼好その人がその境地迄達してゐたかは容易に速斷し兼ねるので、私は長明の場合の樣にきつぱり云ひ切ることは出來ない。只時代思想からみてゆけば、長明歿して約七十年、西行逝いて約九十年の後、淨土、日蓮、禪、の諸宗派が盛に活躍をつゞけてゐた時、卜部兼顯の三男として京に生れ、一時は宮廷に仕へたこともある身が、南北朝爭亂の眞只中へ投げ出されたのであるから、雲居の奧の神ざびた有樣と、田舍じみた關東山陰の武士とを比較すれば、自然、貴族生活に憧れを持ち得るだらうし。爭亂の世だけに無常を強く感じもするだらうし、禪の教理が廣まつてゐる時代とすれば差別の見を除き去る丈けの教學をも學んでゐたらうし……といふ丈けは頷かれるのである。この時代精神を更に細かく吟味することゝ、徒然草の一字一句をも周到に味ふことによつて、兼好に對する兩極端への見方が正しい一路に定まる日の早からんことを祈るのである。

以上は長明西行兼好といふ三人のもつ三樣の矛盾色を一わたり洗つてみたに止まる。それによつて、中世の隱遁者文學のもつ何等かの色彩を彷彿せしめ得れば幸なのである。

五、徒然草の思想

人・兼好

「筆とれば物書かれ、樂器をとれば音をたてむと思ふ。盃をとれば酒を思ひ、賽をとれば攤打たむことを思ふ。心は必ず事にふれて來たる。」

兼好はよく自分自身を知つてゐる。自分の心持を知つてゐる丈けに、他人の心持を察する場合にも深い理解と同情とがある。

彼は決してすれつからしではない。自分を知り過ぎてゐる爲めに、一方へひた向きになれないのである。

「世をすてたる人の萬にするすみなるが、なべてほだし多かる人の萬にへつらひ望みふかきを見て、

無下に思ひくたすは僻事なり。其の人の心になりて思へば、まことに悲しからむ。親のため妻子のためには、恥をも忘れ盜をもしつべきなり。

同情あるこの言葉は、彼の口癖な教訓や道德論をして、血の通つた暖かいものとするであらう。ただ少々敎訓的口吻が多すぎるので鼻につく嫌ひはあるけれど。で、「都の人は、心やはらかに情ある故に、人のいふ程のことも思ひ切つて斷り切れなく、心弱くも承知するのだが、元々生活も樂でない所からつい〳〵虛言を吐く様にも取られるのだ」と堯蓮上人が話したのを聞いて、非常に上人に好意を持てたといふ兼好は、この都人そつくりの性格だと自分乍らも感じてゐたのであらう。意志が弱くて知識は相當にあつて、貧乏であり乍ら貴族根性が失せないで、いつも左顧右眄してゐる。それが兼好であり、同時に都人士の通有性である。

知識階級の悲哀は、時世の激しい大波に向つて突進する勇氣もなければ指導する氣力もないことである。兼好が南北朝の爭亂を目の前に眺め乍ら一言もそれに觸れないで、古典趣味に醉うたり、ぶつぶつ小聲で說敎してゐるのはこれが爲めである。

「女の性は皆ひがめり、人我の相ふかく、貪慾甚しく、物の理を知らず。たゞ迷のかたに心も早くうつり、言葉もたくみに、苦しからぬ事をも問ふ時は言はず。用意あるかとみれば又あさましき事ま

で問はず語りに云ひ出す。深くたばかり飾れることは、男の智慧にも勝りたるかと思へば、其事あとより顯はるゝを知らず」

完膚なき迄に女の短所を指摘しながらも、「若し賢女あらばそれも物うとく凄じかりなむ。たゞ迷を主として彼に從ふとき、やさしくも面白くも覺ゆべき事」だとしてゐる。

「迷を主として」などいふ所に彼の理性がひらめき、彼の胡麻化しが潜み、彼の弱さが見すかされるのである。

「女のなき世なりせば、衣紋も冠も、いかにもあれ、引きつくろふ人も侍らじ」

と思ふのならば、何故、短刀直入に女の懷へ飛び込まないのか。そこがそれ、知識階級者、兼好の兼好たる所以である。愛慾の避け難いことも十分承知してをり、積極的に女に愛される事が男として望ましい事だと云ひつゝも、反面には女の缺點が目先きにちらつくのである。所詮、救はれない男は兼好である。

百四段のつれ〴〵と籠りゐたる女をある人が訪づれる描寫などは、彼自身の體驗ではあるまいかと思はれる程の描きぶりてある。殊に最後の「桂の木の大きなるが隱るゝまで、今も見送り給ふとぞ」などいふ邊り仲々隅に置けない書き方である。にも拘らず百四段全體を包む氣分は、男女の情熱ではな

くして、邊りの景色、人の氣配などから感じられる霞の中の世界に止まつてゐるのである。であるから、彼兼好としては「會ふさ離るさに思ひ亂れ、あるだ獨り寢がちにまどろむ夜」とか「あはで別れぬる憂さ」を樂しむといふ趣味的なもの以上に深入りは出來ないのである。彼が意志弱く、理性的で、且つ傍觀的であることはこれでも頷かれると思ふ。

子供に對してもさうである。子供の無い方がよいと主張してゐる一面には、子供のない人には物情といふものは解らないとしてゐるのだ。なほその他、博奕、圍碁などいふ勝負の秘訣、木登りの骨などの例を引いて、人の心理をよくとらへ、それに適應した說法をしてゐるのである。

これらは何れも、彼が世の中や人の心を餘りに知りすぎてゐるからの結果であつて、それが爲めに彼は一方に偏した理性とか感情のみの奴隷になれなかつたのである。從つて彼が心に思ふまゝを書きつらねてゆく時、やはり、ふい〳〵と反對の考が浮んで來る。かういふ人は一つの立場からのみで纏つた論說を作りあげることは出來ないであらう。

兼好が隨筆といふ秩序なきものに筆を染めたといふのも、よく〳〵彼にはふさはしい道を擇んだともいへる。

併し、彼はこの一方に偏しきれない、生溫い決斷のない性格を決して喜んでゐたのではあるまい。

否寧ろ、さうした自分を悲しくさへも考へたであらう。栂尾上人が牛の足洗ふ男の言葉を聞いて阿字本不生と尊んだとか、後向きの狛犬をみて隨喜の涙を流した話(二三六)などは、如何にも馬鹿げた話の樣であるし、徒然草をよんでみても一寸滑稽な話を書き載せたに過ぎない樣にも思へるけれど、私は寧ろ兼好が感心のあまり、書き記したものと解したい。二百三十六段「上人の感涙いたづらになりにけり」百四十四段「感涙を拭はれけるとぞ」と結んだ丈けで、その後に何の意見も書き加へてない。その點が甘い所であり、兼好としては珍らしいことである樣にも感じられる。三十九段の法然上人の話なども「疑ながらも念佛すれば往生すともいはれけり。これも又たふとし」とあるが、中村直哉博士は尊しといふのは皮肉で、本當は念佛に輕い嘲りの一矢を酬いたものだと書いてをられたのを記憶する。然し私はさう考へたくはない。

左顧右眄し勝な兼好は、理屈ぬきにかうした直向きの心になれる話を却つて尊く感じた事だらうと思ふ。自分の缺點を知つてゐる丈けに一層……。

で、道のためには無我になりたい、無慾になりたい、ひたぶるの世捨人になりたい、東山へいつても西山に用事があると氣づいたら門口からでも引きかへしたい。けれども事實、さうなり切れない兼好の破綻が、徒然草のもつ矛盾なのである。徒然草の矛盾を、私はこんな具合に考へてゐる。そして

それは兼好自身の矛盾であるのみならず、彼の生きてゐた時代の矛盾でもあつたのである。

さて以上の前提をおいて、これから徒然草に見える思想傾向を考察することゝしたい。

新舊思想の交錯

徒然草全篇は新舊兩思想の經緯によつて織りなされた一つの織物である。しかもこれらの二つの思想が、またそれ〴〵に矛盾と見えるものをも含みつゝ、織物の上にいろんな模様を作りだしてゐる。徒然草が無味乾燥に陷らない所以はこれあるが爲めである。併しこの兩思想の交錯、矛盾を以て兼好の人格（性格ではない）の分裂を證據だてる何等の理由とはならないであらう。

由來感情は保守的傾向の一面をもつてゐるから、これに從へば在來の生活を保持し、過去の生活を暗々裡に無批判に是認し、過去の文化圈内で生活することに心易さを覺えしめるのである。そして又追憶は過去の生活を憧憬し、美化し、夢幻化する性質をもつてゐる。然るに理性は常に感情の動きを吟味批判して、或時はこれを抑へ、或時はこれを高揚する傾向をもつてゐる。人間にはいつもこの二つが交錯し、融合し、反撥しつゝあるので、偶々何等かの刺激によつてその一方が强調されるに過ぎな

いと考へられる。兼好の徒然草にみえる二つの思想といふのも亦これに外ならぬのではあるまいか。

その所謂舊思想といふのはロマンチックな憧となり、趣味的な見地にたつて、王朝時代の生活、好尙を悅び時としては尙古趣味にまで奔るものである。

「何事も古き世のみぞ慕はしき。今やうは無下に卑しくこそ成り行くめれ。かの木の道のたくみの造れる、うつくしき器物も、古代の姿こそをかしと見ゆれ。文のことばなどぞ昔の反古どもはいみじき。只いふ言葉も口をしうこそなりもて行くなれ。」といふ古を慕ふ心は、中世通有の佛教的末世思想から來てゐるものでなくて、趣味的な感情の憧憬である。その古風を今に傳へてゐる所は只宮廷に於てのみ見られるので、其他は全て教養の低い武士や庶民にふみ荒されてしまつてゐる。從つて彼が「衰へたる末の世とはいへども猶九重の神さびたる有樣こそ、世づかずめでたきものなれ。露臺、朝餉、何殿、何門などはいみじとも聞ゆべし。」といひ、その公事に關しても「よろこびそうすることそをかしけれ。うしろをまかせて笏とりて御前のかたにむかひてたてるを拜し舞踏しさわぐよ」と昔ながらの名殘を喜ぶのは當然である。

言葉づかひから、行事、服裝、生活の全てに亘つて、昔の方が優美であると考へる追憶の美化は、王朝時代にあつた倦怠しきつた無氣力とか、藤氏の後めたい勢力爭とか、男女關係の醜さなどといふ

ものに考が及ばないのはこれ亦自然の成りゆきであらう。

情趣生活を喜ぶ彼が、東人の實直さ素朴さよりも、都人の意志の弱さに同情をもつ堯蓮上人に好意をよせたのも亦尤もであらう。

この情趣生活を喜ぶ心持は又住宅の上にもあてはめることが出來るので、今樣の贅を盡したものとか、實用一點張の建築は面白からずして、品のある然かも物寂びた、昔偲ばれるやうな住居や調度に懷しさを感ずる。わざとらしからずして、才を包んだ起居動作も亦好もしい。

以上列擧したやうなことは兼好の趣味觀である、趣味は現實の生活戰の前には幻影に等しい力の無いものである。現實のこの生活はもつと〱積極的な實戰的な力の生活である。

こゝに當面した時兼好の心は二つに動いていつた。卽ち或時はこの現實をあまりに無教養なものとして輕蔑しつゝ、更に一層古代に憧れる心となり、今一つはこの現實を如何に生かすべきかの問題に觸れる心となる。この後者の場合に心が動いた時、彼の筆端から新思想の姿が動き出して來たのであらう。

傳ふる所によれば、兼好がまだ後宇多院の北面として仕へてゐた頃、橘成忠の女、中宮の小辨と情好日に濃やかであつた。然るに事露はれて、小辨は父の激怒にあひ、田舍に幽閉されてしまつた。兼好

は失戀の惱み堪え難く遂に官を辭して放浪の旅に出た。數年の後再び都へ還つてみると、戀人は已に此の世を去つた後であつたといふ。

兼好かこの戀愛生活を追想する時、「色好まざらん男は」といふ言葉が出るのであるが、又失戀の痛みに觸れる時、煩惱迷妄の姿だと考へるのであらう。

「家にありたき木は松、櫻、」などゝいろんな植物を數へあげてもみたり、(一三九)するけれど、又時には、いや〳〵贅澤はいふまじきもの、それよりも、實用的な藥草でも植ゑておく方が當世向でもあり重寶だとも考へる。

「人に勝らむことを思はゞ、唯學問して、其智を人にまさらむと思ふべし」學問があつてこそ仁義禮讓をも知り、權勢名利をも捨てることが出來るのだ。人間に才がなければ、どんなにいゝ家柄に生れても、身分の低い人にたち交つてかけずけおされることは不本意だ。せめて六藝の道位は人として心得てゐなければいけない。あの男は盬といふ字の偏をさへ知らない。お話にならぬ男だ。と自分の知慧を自慢してみる氣にもなるが、さりとて、顏回のやうな人でさへ不幸に終る世の中だ。まして、亂世の當今であるから一そのこと、無爲で暮す方が安全かもしれないとも思ふ。

「智恵と心とこそ、世にすぐれたる譽れも遺さまほしきを、つら〳〵思へば譽を愛するは人の聞を

喜ぶなり。譽むる人、そしる人、共に世に止まらず。傳へきかむ人、又すみやかに去るべし。誰をか恥ぢ誰にか知られむことを願はむ。……智恵出でゝは僞あり。才能は煩惱の增長せるなり」とつく〲考へることもある。

かう考へてくると、人間のしてゐることは全て不急の事を爭ひつゝ死への歩みに一歩々々近づいてゐるのであることに氣がつく。

「されば道人は遠く日月を惜むべからず、只今の一念、空しく過ぐることを惜むべし。もし人來りて、我命あすは必失はるべしと告げ知らせたらむに、今日の暮るゝ間、何事をか賴み、何事をか營まむ」

こゝに佛敎的無常觀と行道への精進が出てくるのである。この無常觀は、王朝時代にみられるやうな氣分的な無常觀ではない。鎌倉以後目覺まされて來た自覺の上にたつ無常觀である。從つてその行道への念願は、前代の淨土欣求の樣な生温るい美の憧とは違つて、強い〱念願であつた。こゝに新佛敎の思想を認め得るのである。加之、この新佛敎によつて培はれた無常觀と自己內潛の思想とを裏づけるに、彼の好む老莊的無爲觀が附加されて、そこに徒然草の思想が動いてゐるであるのと考へる。

以上、私は徒然草に表はされてゐる新舊二つの傾向の交錯を眺めた結果、所謂舊思想的傾向は感情

を主とした趣味觀の上に認め、新思想的傾向は理性を主とした思想の上に認め得るといふ結論に達したのである。

無常觀と隱遁思想

兼好の無常觀的、隱遁的思想は大體からみて、道佛二教の影響による新思想方面を代表してゐると前に述べて置いた。けれども、これを仔細に點檢すると、そこにはやはり消極的な傾向と積極的な傾向とを認めることが出來る。

その消極的な方面はやはり趣味として表はれてゐるものであり、その積極的な方面は發心求道の思想として動いてゐるものである。

例へば「不幸に愁へに沈める人の、かしらおろしなど、ふつゝかに思ひとりたるには有らで、あるかなきかに門さしこめて、待つこともなく明し暮したる、さるかたにあらまほし」といふ隱遁は、一種の趣味であり、「あだし野の露消ゆる時なく、鳥部山の烟たちさらでのみ住み果つる習ならば、いかに物の哀れもなからむ。世は定めなきこそいみじけれ」といふのは趣味的にみれば、老少不定の世の

中が却つて面白いといふのである。かうした傍觀的な無常、隱遁の趣味（勿論、四十位で死んだ方がいいといふのは、或は實際左樣に痛感した時の言であらう。寸前暗黑の世相と老人の醜さに考へ及んだ時。これは後に述べるであらうから、此處では所謂積極的求道の方面のみに就て考へたいと思ふ。）

此方面に於ける兼好の思想はやはり無常觀から出發してゐる。無常の世なるが故に現世に在つては無爲無欲、只管に道を求めよといふに歸着するやうである。

「あすか川の淵瀨つねならぬ世にしあれば、時っつり事さり、樂しみ悲しみ行きかひて、花やかなりしあたりも、人すまぬ野らとなり、變らぬ住家は人改まりぬ。桃李物いはねば、誰と共にか昔を語らむ。まして見ぬ古のやんごとなかりける跡のみぞ、いとはかなき」（二五）

かうした、果ない人生だと感ずるのは、誰しも納得することであらう。しかし無常觀が、單なる哀感をそゝる程度に止まるならば、それは自分を生かす意味に於てなほ足らざる所があらう。無常の人生を痛感して、賴るべからざる物欲を離れ、求むべき道に邁進してこそ、その無常觀は意義を認めてくるのである。

かくて、徒然草にみゆる無常觀は、その趣味論を離れて考へれば、この無爲無欲と、行道精進との二つを演繹してゐるとみてよからう。從つて兼好の無常觀は厭世的ではなかつた。厭世的でないから

その無爲、無欲、隱遁といふのも、消極主義のそれではない。

こゝで思ひ起すのは九十三段の牛買の偶話である。「ある人が牛を買ふ契約をして、代金を明日支拂ふといふことにした。所がその晩の間に牛が頓死してしまつた。此の場合、牛を買はうと云つた人が得をし、賣らうといつた人は牛もお金も兩方とも得られなかつたから二重の損だと。この話を聞いてゐた傍の人（恐らく兼好自身だらう）が、いや、牛の持主は確かに損には違ひないが、同時に又大きい利益をしたと語つた。その故は生ある者は必ず死すといふ事實を前にみせつけられたのだから、大きな教訓を得た譯になるぢやないかといふのである。してみれば、牛を失くしたといふことは大いなる損の樣ではあるが、若し反對に持主自身が頓死したと考へれば、牛の死位は輕い問題である。

誰しも死ぬのは好ましくない。死が嫌ふべきならば、生を愛せずにはゐられまい。してみると、牛は死んだけれど、自分は幸に生きてゐる。さう考へれば寧ろ悅ふべき事ではないか。然るに世間の人は徒らに外の寶のみを求め、他の寶を貪ることのみを考へてゐるから、一生涯滿足といふことはないのだ。

一體人間が、生きてゐる間に生を樂しまなくて、死に臨んでから死を恐れるといふのは、理由のわからない事である。人間が生を樂しまないといふことは、死を恐れないからだ。否死が間近に迫つて

ゐるといふことを知らないからだ。」

老少不定だと氣付いた時こそ、本當に一瞬の生命も惜く、一刻の生存も樂しまれるのであるといふのが兼好である。

無常、不定の世界に、しかも現在瞬時の存在を與へられてゐる自分は、その生の悦びを禁じ得ない。從つて、この瞬時の生を意義あらしめる爲めに、「眞俗につけて、必ず果し遂げむと思はむ事は、機嫌をいふべからず」（一五五）して、勇往邁進すべきである、といふ結論に達せざるを得ない。又、無常の身に迫つてゐることを痛感し、束の間もこれを忘れない時には、此世の濁もうすく（四九）無欲恬淡にならざるを得ない。但し生死の相に執着しない丈けに、生死一如の理を體得し得たものならば如上の所論は問題でなくならう。（九三）

けれども、實際の人間といふものはやはり外界の刺激、所緣によつて絕えず動かされるものであつて（一五七）確固不動の心は有り難いものである。不動心がないから雜念が浮ぶ。（二三五）すれば、やはり修業によらなくてはなるまい。修業にいる階梯としてはやはり形式を無視することは出來ない。外相は內證を圓熟させる機緣となるから。（五八）

徒然草に含んでゐる思想はこれ丈けに約め得られるだらう。そして、この考は佛教と老莊から來て

ゐること亦勿論である。以下試みに、二三の文を掲げてみる。

「寸陰惜む人なし。これ能く知れるか、愚なるか。愚にして怠る人の爲めにいはゞ、一錢輕しと雖も是を重ぬれば貧しき人を富める人となす、されば商人の一錢を惜む心切なり、刹那覺えずと雖も、是を運びて止まざれば、命を終る期忽に到る。されば道人は、遠く日月を惜むべからず、只今の一念空しく過ぐることを惜むべし。もし人來りて、我命明日は必失はるべしと告げ知らせたらむに、今日の暮るゝ間、何事をか頼み、何事をか營まむ、……一日の間に飮食、便利、睡眠、言語、行步やむことを得ずして多くの時を失ふ、其餘りのいとま、幾何ならぬうちに、無益の事をなし、無益の事をいひ、無益の事を思惟して時を遷す……尤も愚なり」(一〇八)

「望月のまどかなる事は暫くも住せず、やがて缺けぬ。……死に趣かざる程は、常住原生の念に習ひて生の中に多くの事を成じて、後しづかに道を修せむと思ふ程に、病をうけて死門に臨む時、所願一事も成せす……所願を成じて後、いとまありて道(佛道)に向はすとせば、所願つくべからず。如幻の生の中に、何事をか爲さむ。すべて所願みな妄想なり。所願、心に來らば、妄心迷亂すと知りて、一事をも爲すべからず、直ち萬事を放下して道に向ふ時、障りなく所作なくて心身ながく靜なり。(二四一)

世間を相手とし、人を相手としての不平不滿ならばこれは相手の出樣によつてその不滿は消失することがあらう。生死の不定は如何にしても脱れ去ることを得ない。だから、この點に於て煩悶を懷く時、その解決は眞劍であり、絶對である。これをしも、厭世や宿命で片づけられるならば、其人は生の要求の熾烈でないことを意味する。

兼好が道を勸める時に、いつも無常觀に立脚する所以は正に此點にあると考へられる。

ある人が法師になる爲めに先づ馬乘りを稽古し、早歌をならつてゐる間に年老いてしまつたといふ話や、登蓮法師が「ますほの薄」の質問に渡邊迄出かけた話などを掲げてゐる百八十八段は誠に味の深い一節である。

「京に住む人、急ぎて東山に用ありて、既に行きつきたりとも、西山に行きて其益まさるべき事を思ひえたらば、門より歸りて西山へ行くべきなり。こゝまで來着きぬれば、此事をば先づ云ひてむ日をさゝぬ事なれば、西山の事は歸りて又こそ思ひたゝめと思ふゆゑに、一時の懈怠すなはち一生の懈怠となる、是をおそるべし。

一事を必ず爲さむと思はゞ、他の事を破るとも痛むべからず、人の嘲をも恥づべからず、萬事に換へずしては、一の大事なるべからず」(一八八)

何といふ鋭い說法だらう。其他一八九段、一一二段、五九段、四九段など何れもこれと同じ論法である。

吾々は現世及び、我身の不定、無常を悟つた時、何を以て有限相對の有所得の見に執著することが出來やう、執著こそは迷の根本である。名聞に、色欲に、味に執著して苦樂に煩はされることはこれ顚倒の見から起るものである(二四二)。吾等はこの執著からすつぱり離れなくてはならぬ。

「身をも人をも賴まざれば、是なる時はよろこび、非なる時は怨みず、左右ひろければ障らず、前後とほければ塞がらず……人は天地の靈なり、天地は限る所なし、人の性何ぞ異らむ。寬大にして極まらざる時は、喜怒これに障らずして、物の爲に煩はず」(二一一)

この無我、無執著にして天地と心を一つにすることは最も望ましいことであるに違ひない。兼好がこれを翹望してゐたことも亦これで窺はれるし、彼が天台の事理相卽の教理に立脚した所論もみえるのであるが、しかし、兼好が果してこの境地に到達し得たかどうかは尙疑問である。

從つて彼のいふ無欲、無爲の生活なり、隱遁生活なりが、この窮極の境地から出たものか、無常觀に止まつてゐる心から出たものか、行道へ精進する爲めの障害を除去する意味なのか、その邊をはつきりすることは困難である。例へば七六段に「さるべき故ありとも、法師は人に疎くてありなむ」と

いうてゐるのは當時の僧侶の墮落に對する憤慨であらうし、七五段の「未だ誠の道を知らずとも、緣を離れて身を靜にし、事に與らずして心を安くせむこそ、暫く樂しぶとも謂ひつべけれ」といふ隱遁生活は一つの過程にすぎないであらう。「拙きを知らば何ぞやがて退かざる。老いぬと知らば何んぞ靜に身を安くせざる。行愚なりと知らば何ぞ茲れを念ふこと茲れに在あらざる。——貪ることの止まざるは、命を終ふる大事今こゝに來れりと、たしかに知らざればなり」といふ百三十四段の所說は己の價値を知り、生命の不定に目覺めて、進退すべしといふのであつて、これは無常觀から出て來る隱退である。或は一言芳談を引いて、「佛道をねがふと云ふは別の事なし、いとまある身になりて世の事と心にかけぬを第一の道とす」といひ「遁世者は無きに事缺けぬやうを計ひて過ぐる、最上のやうにてあるなり」といひ、「後世を思はむ者　糂粏瓶ひとつ持つまじきことなり」（九八）といふのは、何れも行道の爲めの注意である。

これらは大體佛敎的思想からとみられる無欲隱遁の主張であるが、老莊の立場からみても同じ結果になる。卽ち卅八段に「まことの人は知もなく德もなく、功もなく名もなし。誰か知り誰か傳へむ。これ德をかくし、愚を守るにはあらず、本より賢愚得失のさかひに居らざればなり。」といふ言を聞くと、いかにも兼好が至人、眞人の境地に達してゐるかの如きであるが、これ亦彼の憧れの世界であつ

たに過ぎなからう。それは十八段では、許由の例を引いて「いかばかり心のうち涼しかりけむ」といひ「客を退けて、財をもたず、世を貪らざらむぞ、いみじかるべき」といひ、廿一段に稽康といふ七賢人の例を引いて「人とほく水草きよき所に、さまよひ歩きたるばかり心なぐさむ事はあらじ」といふ何れも推量形を以てその憧憬を示してゐるのでも察しられようと思ふ。

以上の概略によつて、私は兼好の無常觀と、隱遁、無欲の思想とを一瞥したつもりである。

その老莊から出たにしろ、佛敎から出たにしろ、彼兼好がそれらの思想の窮極地に到達し得た人と考へることも問題だが、少くともそれらの思想に深い共鳴をもち、强い憧憬をもつてゐたといふことは充分想像できると思ふ。この無常觀、この隱遁、無欲の生活に共鳴を感じ憧憬をもち得たといふ事に就ては少くとも彼の時代の思想と彼の境遇と性格とを顧みること無しには理解されないであらう。

だが、今はその問題を詳か論ずることを省かう。只、こゝに一言して置きたいことは、前にも述べた樣に、彼の無常觀は決して厭世悲觀の結論を齎らさなかつたことである。否むしろ、それが爲めに求道への强い念願となり、地上存在の歡喜となり得た點である。

尙古趣味に溺れたとさへ見える程な彼が、その無常觀においては無氣力な、感傷的な、或は厭世的な平安朝から鎌倉時代への氣分的な無常をとり入れなかつた點は注意すべきであらう。從つて、そこ

から派生する隱遁生活にしろ、無爲、無欲にしろ、それは諦めや、引込思案から出てゐるものでなくて、積極的に動いてゐるのである。

この徒然草の特色をより判然とさせる爲めには、再びさかのぼつて、上代詩文にみゆる老莊的閑寂味、王朝の物語にみえる佛教思想と隱遁のすがた、引いては長明、西行、平家物語などを想ひうかべてもらひたいと思ふ。で、兼好の場合は、それ以前のやうな感傷的な見方ではなくて、餘程、理性的になり、知的になり、從つて論理的になつて來てゐるのである。それ丈けに地味ではあるが、またそれ丈けに深さもあるわけであらう。

中世に於ける無常觀、隱遁生活は、文學の上にあらはれる點では、少くとも兼好あたりで止まつたのではないかと考へる。それ以後室町時代に入つてからの謠曲や太平記には、禪宗が取り入れられてゐるけれど、其他はやはり、從來の思想の模倣、繼承に止まつてゐると見ていゝ。又お伽草紙へくると更に新味がなく只從來の思想のまゝである。狂言は寧ろこれらの佛教思想に揶揄の口吻を向けてくるのである。

で、佛教思想としては徒然草に於ける思想的な要求以上に進めば、それは文學的作品としての告白を超えて法文になるのではないかと私は考へてゐる。

否、徒然草さへも、かうした部分のみを拔き出す時には所謂、教訓書となり、宗教書となる要素の方が多からう。だが、この思想的な論述の中にも作者の詩心が動いてゐる爲めに、ともすると趣味的な隱遁や、無常觀が飛び出してくるのである。加之、その論述の態度に、その筆の運び方に、一味の飄逸さをたゞよはせて來てゐるのである。

飄逸といふ點からいへば、十段に餘る單純な說話例へば第四十段・四十二段・四十五段・四十六段・四十七段・五十段・六十段・六十八段・八十九段・九十段・などに捨て難い面白味がある。

しかし、今はそれらの考察を略して次の趣味論に筆を移すことにしよう。そして、その趣味論を大體から知的方面と情趣的方面とに分つて考へてみたい。

知的興味

徒然草を讀むと誰しも氣づく事は有職故實に關する記載の多いことである。例へば34甲香。49光親卿——物食ひ散らしたる衝重を。62御産の時甑落すこと。64——67後七日も阿闍梨。車の五つ緒。冠の事。101まがりに水を入れて奉ること。134御寢所の枕のこと。139祭の葵取りすてざる

事など。或は考證めいた事では227平家の作者のこと、228六時禮讃。219千本釋迦念佛などから、小野小町の傳に至る迄、時には太衝、鹽などいふ字の書き方から、ふれふれ丹波の粉雪の童謠に及ぶ迄、一つ〱これを列擧すれば、全篇の約半數にも近いであらう。

尤もこれらの記述は簡單で斷片的のものではあるが、これでみても、兼好がどんなに有職故實を好み知的穿鑿に興味をもつてゐたかを知ることができやう。これは兼好自身が情熱一點張りの人でないことを物語つてゐるのであらうが、同時に時代の風潮を暗示してゐるものではないかと考へられる。即ち歌壇に於ける歌學は、鎌倉初期から已に各々傳統的な門戸を張つて古歌の註解を試み、枕詞の穿鑿から作歌の法則に至る迄、あらゆる點に知識的な整理が行はれて來て居り、古典の註釋も漸く盛ならんとする傾向を示して來てゐる。加之、武家階級もその制度は整へられ、基礎は動かすべからざるものになつて、主從の義、武士の面目律などに對する考も從來のやうな自然の感情の發露ではなくて、可成り、理知的に考へられるやうになつて來てゐることは、戰記物を辿つて見、吾妻鏡などを讀んでもわかることである。

京都の公卿はその政治上、經濟上の勢力に於て、昔日の面影をすら偲び得ない程、哀れな狀態ではあるが、それ丈けに過ぎ來し夢をおふ心持は强いにきまつてゐる。そして政治的に勢力を回復しよう

とした企ては承久の時といひ建武の時といひ、結局何れも失敗に終つてゐるが、それでも傳統といふ神秘の雲の中にその尊嚴を意義づけようとあせりつゞけてゐる。

かうした時代であるから、京に育ち、宮廷に仕へた事のある兼好、卜部家に生れた彼としては、有職故實に對して一種の價値を認めると同時に、その存在價値の理由を、例の尙古的な立場から、論じないでもゐられなかつたのだともいへやう。それが又、當時の公卿社會に於ける唯一の自尊心を保つ所以でもあつたし、兼好としては、その公卿達との交渉のある丈けに、これらを調べることが利益でもあつたらう。支那の張作霖が大元帥になる式をする時に、何分成上り者丈けに、その故式を知らない。急に間にあはせる爲めに芝居に殘つてゐる作法を倣つたと新聞は報じてゐる。そこに、人間としてのある心持を認められるのではあるまいか。

或は又、かうも考へられる。兼好が故實や文字の末端にふれて興味を感じてゐる點は、多く、當時の公卿達すらも間違つた作法をしたり、知らない文字があつたりするのを嗤つてゐるといつた態度で逸話を揭げてゐる。此點からみると、當時の上流社會の所謂教養のある人達ですら、案外、こんな方面には無知であつたらしい。そこに兼好としては一種の誇がある。否有職のみならず、全ての方面に知識が低下してゐた結果、こゝに秘傳とかいふ傳統が重んせられるやうになり、古語、古歌、古式の

註釋の必要が生れてくるので、兼好の故實趣味は、この說明を求める風潮に乘つたものだともいへやう。彼が自讚七ヶ條の六つ迄はさうした知識の自慢であるに見ても、彼の得意や、想ふべしである。道を行せんとするものは餘力あるにあらずんば餘計な文を學ぶ必要もないとする彼が、かうした世間的な座興に類した知慧を示して鼻をうごめかせてゐる所など、これ亦徒然草の矛盾の一つともいへる。しかし、同時に自讚七條などをみると、いかにもお人よしな兼好がみられて面白い。談義をしない時の彼、趣味嗜好に身を託してゐる時の彼は實にたわいもない好々爺である。

それでも、故實や考證をのべたてる筆致を見ると、やはりそこに彼の批評的な傾向が姿をみせてゐるし、時としては人を敎ふるが如き態度も認めらる。だが、文學的興味からいへば、やはり情趣的な趣味觀によつた四季の變遷の描寫とか、「花はさかりに」と「あだし野の露」などに流暢な文の趣をくむことが出來る。そしてそれらは、彼自らもいつてゐるやうに、「源氏物語枕草紙などに事ふりにたれど、同じこと、又いまさらに云はじとにもあらず。思しきこと云はぬは腹ふくるゝわざなれば」といふ感興にうごかされて、筆を走らせてゐるからである。こんな時に彼は、あやしうこそ物狂ほしい創作的興奮にかられた事だらう。

さて私はこゝまで書いて來た關係上、彼の情趣的な趣味論に筆を及ぼすべき時が來た。

趣味論

（一）「不幸にうれへに沈める人の頭おろしなど、ふつつかに思ひとりたるにはあらで、あるかなきかに門さしこめて、待つこともなく明し暮したる、さる方にあらまほし」（六段）

（二）「日暮れ途とほし、吾生すでに蹉跎たり、諸縁を放下すべき時なり。信をも守らじ、禮儀をも思はじ、此心を得ざらむ人は物ぐるひともいへ、うつゝなし情なしとも思へ、譏るとも苦しまじ。譽むるとも聞きいれじ」（一一二）

この二つの文を比較してみよ。その立場のどんなに違つてゐるかを。前者は明かに趣味的な、情趣を弄ぶ心持であるが、これが徒然草の諸所に見えて、第二の眞劒な心持との對比矛盾を語つてゐるものである。しかしそれは人として誰しも持つ二面であり、又徒然草の一本調子でない面白味のある所である。

何の願あるとにはあらで悠々自適の閑居を樂しみ、罪なくて配所の月を見たいと思ふロマンチストにとつては、現實の功利的な打算は最もすさまじいものである。折角野趣に富んだ庭に植ゑられた柑子

の木の廻りに柵めぐらせるを見ては、中にすむ人の心までがさげすまれるのも尤もなことであらう。で、徒然草の好む情趣はどんなものであらうか。以下少しく實例をあげてみよう。

一二、遙なる苔の細道を踏み分けて、心細く住みなしたる庵あり、木の葉に埋もるゝ筧の雫ならでは露おとなふ者もなし。

一八、山寺にかき籠りて、佛に仕うまつるこそ、つれ〴〵もなく心の濁も清まる心地すれ。

三三、荒れる庭の露しげきに、わざとならぬにほひ、しめやかに打ちかをりてしのびたるけはひ、いとものあはれなり。

四四、春の暮れつ方、のどやかに艶なる空に、賤しからぬ家の奥深く木立もの古りて、庭に散りしをれたる花見過し難きを……。

かうした、閑寂、幽玄な自然を背景とする生活に兼好老は心を引かれた。それは恐らく都大路のきらやかな様とあはたゞしい生活を見てゐるものには、殊に深い憧れであるに違ひない。これは彼の夢である。そして現實の田舍では決して得られない繪卷である。しかもその夢、その繪卷を偲ぶよすがは京の附近なればこそ、求め得たのであらう。「簀子、透垣の便をかしく、打ちある調度も昔覺えてやすらか」な零落した公卿の侘住居の前にたつ時、兼好の心には机の上でみる源氏や枕草紙の描寫が浮

んでくる。多くの工匠が心を盡して磨きたてた成金式の調度や住宅からは少しの趣も感じられない彼は、かうした古びた、荒れ果てた庭の繁みの間から、破れた御簾の間から貌清げな二十位の貴公子が書見してゐる樣子などをみると、いかなる人の隱れ家かと聞いてみたい心地に誘はれるのであつた。

或は又、あやしの竹の編戸から小童一人をつれた貴人が、月の光に誘はれて出て來るのに出あつた。はて何處へゆくのかしらと見てゐると、稻葉の露にそぼちつゝ、田中の細道を笛吹き乍らしづ〳〵と歩をすゝめてゆく。吸ひつけられる樣に兼好があとをつけてゆくと、山ぎはの惣門のある家へ消えてしまつた。それでも彼はまだそこを立ち去り得ないで、門の中を覗いてゐる。やがて出て來た老僕に尋ねると、「しか〴〵の宮のおはします頃にて、御佛事などさふらふにや」と答へて、すた〳〵と用事にいつてしまふ。

こゝらに兼好の樣子があり〳〵と見えるではないか。兼好の好みは八十二段にもあるやうに、「古めかしきやうにて、いたくことぐ〳〵しからず、費もなくて物柄のよき」のがいゝのである。隨つて頓阿が「うすものは上下はづれ、螺鈿の軸は貝おちて後こそいみじけれ」(八三)といつたのにすぐ共鳴する、兼好の茶人趣味、通人らしい姿が眼にちらつくやうである。

兼好は人の心持を洞察するに極めて鋭い眼をもつてゐる。殊に女の心理狀態などは穿ち得て至れり

である。戀の經驗もある、酒も飲める、人の艷書の代筆までする粹法師であつた。だから、世の中の甘酸ともに體驗して來た揚句、かうした澁い味、寂び、自然さを求めるやうになつたのであらう。加ふるに無教養な武士達の華奢は、吐氣を催す程に下卑てゐる。彼の眼は王朝の美的生活に肥えてゐる。加之彼の無常觀は、いつ迄このきらやかな家に住んでをられるのかといふ輕い皮肉を伴つてくる。こんな具合で、彼には「何事にも入りたゝぬ樣したる」が一番上品に、たのもしく見えるのである。

「大方振舞て興あるよりも、興なくて安らかなるがまさりたるなり」(二三二)といひ、

「餘りに興あらむとする事は必ずあいなきもの」(八〇)であり、

「人の物を問ひたるに……うらゝかに云ひ聞かせたらむはおとなしく聞え」男女關係でも「ひたすらに戯れたる方にはあらで女にたやすからず思はれ」るのが一等である。人の願ふ壽命でも「長くも四十路に足らぬ程にて死なむこそ目やすかるべ」きことである。

この淡泊な態度を好む彼は用事のない時には人を訪ねるなといふ下からも「その事となきに人の來りて、のどかに物語して歸りぬるといとよし」といふ心持にも理解があるし又、酒も諸罪の源であるといひつゝもなほ「月の夜雪の朝、花の下にても、心のどやかに物語りして盃出したる、よろづの興を添ふるわざなり」とこれを肯定してゐる。

「醉ひ草臥れて、朝寢したる所を、主の行きあけたるに、惑ひて、ほれたる顏ながら細き髻差し出し、物も着あへず、抱き持ち、ひきしろひて逃ぐる、かいどり姿の後手、毛生ひたる細脛のほどをかしくつき〴〵し」

兼好は酒が好きであつたに違ひない。又この樣な經驗があつたに違ひない。でなくてはどうしてこれ程の同情をもつことが出來やうし、これ程の眞を傳へることが出來やう。淸少納言が「寢起きて飮む水」といつたのと好一對に、酒飮の樣子を實によくとらへてゐるではないか。

兼好が、旅を愛し、自然の折節にうつりゆく姿に哀れを認めなどするのは、畢竟、なごやかな自然がすきであつたのだらう。

そこらにも源氏や枕草紙の描寫に似てゐる趣味觀がある。

或は又、彼が「衰へたる世といへどなほ九重の神さびたる有樣」が世つかずめでたいもので、朝餉、何門、何殿とか「陣の設せよ」とか、「かいともしとう」などいふ古風な言葉に限りない面白味を感じ和歌の枕詞までが、今樣はつまらないと論ずるあたり、彼の王朝趣味、尙古趣味がよく窺はれるやうである。例へば、

二、「たゞ人も舍人なんど賜るきはゝゆゝしとみゆ。その子、孫まではははふれにたれど、なほなまめ

かし」とか

一五「何事も古き世のみぞ慕はしき。今樣はむげに賤し」とか、

一一七「昔の人は少しも求めず、只ありのまゝにつけけるなり(寺號)この頃は深く案じ、才覺をあらはさん……といとむつかし」

二二二「此頃は、つけもの、年を送りて過差、殊の外になりて、息つき苦しむ有樣いと見苦し」

かうした尙古的な考は、洗練された趣味に生きやうとすれば當然出てくるもので、年代の新らしい程、無理な、ぎこちなさが伴ふからである。そしてこの尙古的な趣味は長い文化に育てられた都にこそ殘つてをれ、文化の香を嗅がなかつた田舍では求むべくもない。從つて「何事も邊土はいやしく頑」だといふ考も起れば、堯蓮上人が「あづま人は我方なれど、げには心の色もなく、情おくれ」といひ都の人は「心やはらかに情ある」と評したのを我事のやうに喜んでゐるのである。

兼好は隨分理論好きのやうではあるが、その理論は決して一方に偏した見方をしてゐないで、本當に人間の性質を見拔いてゐる。それ丈けに彼の前に立てばうつかり甘えることが出來ないだらうと思はれる。

私が兼好の前に坐つてゐる。老法師は微笑をたゝえ乍ら私に語る。「色好まざらん男は玉のさかづき

底なきが如し―「いたましうするものから下戸ならぬぞ男はよき」と。で、私は若者に理解のあるい丶老法師よと思つて其晩微醉して歸つた。すると忽ちにして三十棒を喰はされてしまつた。―「沅湘日夜東に流れさる」―何れの時か西に歸る。―「古墳これ多くは少年の塚」たることを忘れたかと。はつとわれにかへつた時！　老法師の姿は煙のやうに消えてしまつた。

とも角、兼好は私に人間の浪漫的な心と、理想的な心との兩つの存在をはつきりと知らせてくれた。そしてその理想を追ふ心が、一面に現實生活の上に動いて、節約しろ、藥草を植ゑろ、と教へてくれた、無爲、無欲であるべきことを訓してくれた。人に愛樂せられるやうに、己が分を知るやうに、世に從はむ人は先づ機嫌を知るやうに、と誡めてくれた。それから、聖の教を知り、手かくこと。醫術をならふこと、弓矢馬術の道、絲竹の嗜あるべきことを教へてくれた。と同時に、理想に向つては全ての俗世間の事を放下して眞一文字に佛道修行に精神すべきことを說いてくれた。一時をなしとげてからなど丶考へてゐては、何も出來るものではないと訓してくれた。

兼好法師は私にとつてのお爺さんである。と同時に彼は趣味生活のどんなにか快いものであるかを示してくれた。人間はせつせと勵む以外に、世間の成功をも、宗教、倫理への精進をも忘れて郊外を散歩しろと誘うてくれた。そこには舊家らしいさびのある住居もある。無心の草木も四時のうつるに

つれて、それ〲のあはれさをみせてくれると、話してくれた。兼好法師は私にとつてい丶お友達である。兼好の矛盾は、彼が人間性に觸れすぎ人の心を理解しすぎた所から出て來たものである。自分をいつはらずに吐き出したから出て來たのである。そこに限りない兼好への懷かしみが湧いてくるのを禁ぜられない。

從つて彼は庶二無二己のドグマを振り廻してゆく人ではない。どんなものにでもそれに理由のあることを認め、深い理解を以て臨むのが兼好である。

兼好の道德、宗教的行持——それはたしかに迷へる吾等には鋭い嘲罵と鞭撻ではあるが——にのみ重きを置く人は往々にして彼の趣味を矛盾の一方面とのみ看なして、寧ろこれを輕んずる風があるやうだが、今の私は、却つてそこに兼好の人間味ある同情と理解とになつかしみを感ぜざるを得ない。

そして、その理解、同情は、やがて彼自身の內觀から生れ出たものであり、その沈潛の上にとかれてこそ、彼の滋味ある趣味も尊く、この沈潛を經て到達した事理無碍の法門なり求道の眞劍さを說く所に、限りない味を汲みとることが出來ると思はれる。

さもあれ、兼好は自己の經驗、內省から得て來た觀察も一度その筆に上ぼす時には、常に傍觀的態度をとつてゐることに注意すべきであらう。

傍觀的態度

徒然草が人間、社會の皮相な被衣をかなぐりすてゝ、實際に動きつゝある社會の裏面を洞察し、人間の心情を喝破し乍ら、しかも常に世間から一歩退いて第三者の地位からこれを傍觀してゐること、及び、この傍觀的態度が老莊、佛教の無欲、無爲、恬淡、無常の眼鏡をかけてゐるからだとの觀察は既に何人にも考へられてゐる所である。

成る程、徒然草を一讀する時、枕草紙と較べて、如何に一般的概念的な論法を多く用ひてゐるか、如何に傍觀的態度の濃厚なかゞ誰にでも解ることだらう。

然しその所謂傍觀が、果して無關心的態度であるかは問題である。從つて、何故に一般的概念的な論法をとつたかも亦一考する興味があらう。

淸少納言が感官的方面の觀察の鋭さと、女性心理洞察の痛快さは確かに枕の草紙のもつ一つの特色である。そしてその觀察が常に自分から離れない世界に於て行はれてゐる所に、文章の鮮かさと勁奇とがあることも事實である。その印象の明斷さは數年乃至十數年前の出來事をも、目前にあるが如く

描き出して餘蘊なき迄に至らしめ、動かざる、死せる者をも躍々として生かしてゐる點も枕草紙が他の追從を許さゞる所である。

さはいへ、清少納言の觀察範圍は只、彼女の目に止まつたものゝみに限られ、その性格描寫も、彼女の知人の一部をそのまゝに吐き出してゐる。であるから、彼女の批評なり觀察なりの裏には必ず、何時、何處で、誰が、何を、といふ確かな實在があるので、それを離れて彼女は空想、幻想の世界へ迄は一歩も踏み出し得なかつたやうである。

從つて枕草紙は清少納言自身の體驗、實感からのみ生れ出たものたといつていゝ。そして、それらは何時も自分を中心としての他の觀察であつた。自分を同じ舞臺の上の一人とし、しかも中心人物として、その範圍を取りまく、人物、事件、それにともなふ色彩、頓才、容貌の觀察であるといひ得るだらう。

人間を、世相を、舞臺の上で動かせて、さて自分は觀衆とともに、棧敷の上から、眺めてゐることは清女には出來なかつた。この點が兼好と大いに趣を異にする所である。

清女が「老いて司得ぬ人」といふ時には必ず誰某といふ目標が心に浮んでゐるけれども、兼好が、「吾生已に蹉跎たり」といひ、「人間の儀式何れの事か避り難からぬ」といつても、それは人間一般に

向つての通論であつて、その自稱、通稱といふ文字の表現の問題ではない。

從つて讀む者にとつては、兼好の言葉は兼好自身が自分に語つてゐることであり、同時に讀者は又讀者自身、自分の語を聞いてゐるといふ心持になれるけれど、枕の草紙の場合は、やはり所定の人と限られる心持がありはしまいか。（勿論大體からみてである。）

只清少納言の女性らしい觀察は、彼女自身を語つてゐる點に於て、また讀者に共通性を有するといふ會心の笑をもたらしはするが、同時にその觀察、批評には何等の反省を求めてはゐない。然るに兼好は、社會人心の裏面を手痛い程にえぐり出してゐる點に關しては、常に何等かの反省を求めてゐる。

「故殿などおはしまさで、世の中に事いでき、物さわがしくなりて、宮又内にもいらせ給はず小二條といふ所におはしますに」云々（一二一段）

この一段などは枕草紙中でも稀に見る悲慘な中宮不遇の描寫である。自分の主人公の不遇のすがたである。けれどもこの場合さへ終には謎々をして、から〳〵と打ち笑つてしまふのが枕草紙である。清女は遂に悲劇を取扱ふことは出來なかつた。否それを好まなかつた。

然るに兼好は大分違ふ。

「新院の下り居させ給ひての春、よませ給ひけるとかや『とのもりのとものみやつこ外にして拂は

ぬ庭の花ぞ散り敷く』今の世の事繁きにまぎれて、院には參る人もなきぞ寂しげなる。かゝる折にぞ人の心もあらはれぬべき」（九八段）

といふ具合に、直ぐに人の心の頼り難さに眼を向けてくるのである。清女はこの悲しみを胡麻かして、強ひて笑はうとする。西行は自分から悲しみに泣かうとする、兼好は一歩退いて、人の心は皆こんな時にあらはれる、人の世はみんなかゝる有爲轉變の相だと考へる。こゝにその立場の相違があるのである。

　この一歩退いて一般的に人生を眺めようとする所に、兼好の所謂傍觀的な態度があるといはれるのであるが、しかし、そこには彼の深い內省が潛んでゐることを忘れてはならぬ、と同時に、こゝには佛敎的な物の見方と老莊的な無爲思想とが手傳つてゐることは勿論である。「何事もいりたゝぬ樣したるぞ」よきことなりとする兼好の態度がまた、そこに顏を出してゐるのである。

　しかし、この傍觀的態度は所謂通人が「世間の甘酸を嘗めて來た」と野狐禪的な悟を開いた顏をして「世の中つてみんなそんなものだよ」と納りかへつてゐる態度ではない。それは、前に述べた行道に對する彼の火のやうな熱辯をみてもわかることだらう。

　或時は批評的な理智的な彼の性格の一面が飛び出して、かゝる第三者としての口吻をもらしたのか

もしれない。又或時は無常觀や無爲思想が、世の渦にとび込んで、悲しんだり笑つたりすることの共にあどけないものであると觀じさせたかもしれない。

しかし彼の如き、鋭い人心の觀察と、世の矛盾の凝視と、あつい涙とを持ち乍ら、その鋭さ、その物狂ほしさを止抑して、これを一般化し、そこにかへつて限りない味をもたせる所、そこに私は彼の俳諧的な態度を見出すことゝ出來ると思ふ。彼は俳諧をこそ作らなかつた。けれども彼は俳人的である。徒然草は俳文の要素を隨分もつてゐると思ふ。

感情からも理性からも、一歩退いて第三者となつて筆をとる。(しかも心の中は燃えたぎつてゐる。)その時、彼の前にみえる人生は個々を離れて全體の姿として映ずるのである。

人生、自然、といふ大きな繪の前にたつて、これを味つてゐる一法師の姿！　姿は繪の前に立つてゐるが、心は繪と同化してゐる！　俳諧の境地は正にこんなものではあるまいか。

この態度からくる彼の文章はたしかに垢ぬけがしてゐる。特に逸話的な短篇に於て。

六、中世の文學論（歌論）

一、文學に對する態度

和歌、俳諧、或は文人畫、茶の湯、さういふものに對する考は、從來餘りに裝飾的、趣味的か、靜閑的、隱逸的か、修養的かに考へられて來た樣である。

風雅風流といふものは利害得失の念を離れ、俗腸を洗ひ去るもので、無慾、恬淡、飄々乎たる風羅坊を以て自から任じ他もこれを許す。そこには少くとも唯心論的な修養を目ざすものがあつたであらう。併し乍ら、一般の社會がこれを受け入れ、且つ學んだ所のものは、一句のうちに天地の眞を寫し、一服の間に古今を絕つといふ樣なことではなくて、何としてもなき流行の趣味に自らを娛ましめるか、或は相應の地位ある者にとつては、一種の社交の具、生活の裝具として之を弄んだものであらう。それ

にしても猶ほ日々の營々たる生活戰に疲れた心を休ませるには十分であり、他人に嫁する子女への唯一の贈り物として相當の効果はあつたのである。

以上の如きは德川末期、文化文政時代以來一般庶民の間に擴がつた風流に對する態度であるが、これは又、室町時代に於ける武士、町人にもあてはめる事が出來るし、鎌倉時代から更に平安朝へ溯つて、貴族、僧侶、武士の間にもあてはめ得ると思ふ。

一體、風雅とか風流とかいふことは、畢竟、上流社會の氣風を模したものである事はいふ迄もない。俳諧がその起りに於て、いかに平民的なものであつたとしても、やがては武士或は町人の比較的富裕な人達の間に行はれたもので、狂句、地口、などの喜ばれた世界よりみれば遙かに貴族的なものである。それが漸次下層へも及んで、髮結床の閑潰しにも一句をひねる樣になつたのは、寧ろ天保以後位ではなからうか、で、少くとも風流と名づけられるものは、多少とも貴族趣味を有するものであると同時に、觀念的なものである。その考へ方が實際生活からは餘程遠ざかつて來て、コムベンショナルになつてゐる。俳諧の取材が如何に自由であるにしても、やはりそこには拘はれた約束がある。この樣に觀念的であると同時に、又品のいゝものである。こゝでも俳諧を例に出すが、俳諧が如何に俗談平語を用ゐるといつても、遊里を中心とした樣な小唄俗謠に比して遙かに品のよいものとされてゐたの

である。

この品のよいといふ事も亦、貴族趣味を云ひ表はす一つの表現法である。品のいゝとか風流とかいふ事は燒酎の樣な強いものではなくて、どこまでも茶の味である。茶の香は誰にでも味はひ得るが、誰にでも本當には味ひ難い。往き易くして人なしとは親鸞の宗門であり、一句の俳諧をよくするものなきは蕉風であり、「秀歌を一首持てば歌よみ、二首もてば上手、三首もつものは有り難し」(袋草紙)と長房がいつたのは和歌の骨髓である。そこに汲めども盡きぬ味が存する。

併し、かうした品のよいもの、無味の味、無用の用、といふ樣なものは、激しい強さを求め、強い刺戟を要求し、目先に見える効果を欲するものから見れば、誠に賴りない、はがゆいものであらう。風雅の道を否定し、肯定する二つの態度は、要するにこの點に存すること多からう。中世に於ける和歌、引いてはあらゆる藝道に對する執着、尊敬と、これを肯定する意識とは、これ亦如上の心持に似通ふものがあると思ふ。

以下少しく王朝以來の藝道に對する態度を眺めて見たいと思ふ。

裝飾、趣味、なぐさみ　專門歌人でない一般の貴族は、和歌乃至文學藝能といふものを、自分達の生活を飾り、なぐさみを求める一つの方便として眺めてゐた事は爭はれない事實である。男女間の文

通に、或は應對の挨拶代りに、和歌の贈答が試みられ、或は繪合せ、貝合せと同じ意味で歌合が行はれ、「唐衣きつゝなれにし」といつた風の遊戯として用ひられたなどは、何れも有閑階級の人達が、自分の生活様式を豐富にする爲め、自分の生活を飾るために文學をとり入れたに過ぎないのであつて、正しい意味で文學を愛好し、理解し、味はつてゐたとは考へられないのである。南北朝のあの騷がしい只中で、なほ悠々と歌合を行つてゐる所など、（增鏡）一方には過ぎし榮華の時代を夢みたり、現在の不安を紛らせる一つの手段であつたかも知れないが、それにしても、慰み、娯しみに耽りすぎた様子さへも偲ばれるのである。能樂にした所で、世阿彌や禪竹が、どれ程藝術的な良心があつたにしても、これを保護し、味はつてくれるべき相手方が、娯樂としてゞある以上、彼等の努力は誠に淋しい精進であつた。「貴人高位の御目も紛れある世の濁りにや」と禪竹が慨いてゐるのも尤もだと考へられる。兼好が「紳士淑女は嗜みとして和歌をよみ、文字を拙なからず書き、音樂も相當に出來る丈けの躾があリたい」といつたのも、要するに貴族が文藝を以て自分を飾る一つの道具と考へてゐた傾向に、追随してゐるに過ぎないのである。文學藝能の專門家は、何れも貴族の前で踊つたり笛を吹いたり、時には御意に叶ひさうな秀歌を作つたり、代作もやつてみたりするのであるから、貴族達から見れば、其の道の達人でなくとも、自分等の氣に入つた秀歌でも作らうものなら、何人を問はず位の一階位は上

げてやつたのである。だからして、和歌が幽玄だ有心だと第一義に向ひはじめると、慰みとしての連歌が必要となり、猿樂でも眞面目になつてゆくと、一方狂言のもつ滑稽が必要にもなるのである。以上の樣な積極的な娯樂、裝飾でないにしても、靜閑、隱遁などと結びついた時、卽ち、何等かの事情で華やかな世俗とかけ離れて閑居する時、しづかに自分を慰めてくれるものは和歌であり管絃であつた。

以上の樣な意味に於て、慰みとして見られてゐた文學藝道にしても、いつ迄も同じ調子のものであつては倦怠が生し嫌氣がさすもので、何か新らしいものを求めたくなるものである。從つて歌に於ても、心や取材、其他、用語から趣向、諧調に至るまで、種々に新らし味を出す爲めの苦心が必要となつて來るのであらう。素人仲間の「なぐさみ」としてさへさうである。況んや專門歌人であり、歌の家柄である所の人達はどんなにか苦しい思をして秀歌を求めた事だらう。

この樣に、趣味としても、生活の裝飾としても、贈答の實用としても、地位を得るための功利的な考からとしても、專門と否とに拘らず、貴族僧侶の差なく、等しく秀歌を〳〵と頭を惱ましたのである。文學尊重の精神が平安朝以來中世時代を通して熾烈であつたといはれるのも、結局かうした意味からであつて、眞實に文學詩歌を高める意味の尊重は極めて少ない人の間にしかなかつたのである。

能登大夫資基といふ人が、諏訪明神で行はれる風祝の行事を歌に讀まうと思つて、俊頼に話した所が、俊頼は「無下の世俗事也、此の如き事は更々詠む可からず不便なり」と答へた。資朝はさうかなと思つてゐると、後日俊頼は、まんまとこれを自分の歌に讀み込んでゐる、といふ話が袋草紙に出てゐる。

歌會の場合、相手方の歌をこつそり聞き出さうとしたといふ話は隨分たくさんある。古歌を剽窃すること、例へば「歌讀は萬葉集をよく取るまで也。是を心得てよく盜むを歌讀とす」（袋草紙）といふ樣なことも、本歌取として許されてゐたのであつた。時としては斷食して苦吟し、或は神佛に祈つて秀歌を作らうとした例も幾多遺つてゐる。それが極端までゆくと、白河の關を通る時に殊に裝束をひきつくらうたとか、先賢の舊宅の前は下馬して通つたとか、長柄の橋の鋸屑を錦の袋に入れて尊とがつたり、井堤の蛙の干からびたのを懷中して悅ぶといつた病的傾向にまで進んでくるのである。（何れも袋草紙にあり）そして、その結果は、「好き給へ、すきぬれば秀歌はよむ」ことが出來るといひ、心まで歌になりきつてしまへばよいとかいふ說明を與へて、これを是認するのであつた。作歌に對する苦心は凡そ此の如きものであり、その執著も亦死して尙ほ悔いざるものがあつたのである。

それ程に和歌は尊ばれたけれど、又一方にはそれ以上に漢詩を重んじた傾向も存在したのである。「美濃守（或參河守）知房所レ詠之歌、伊家辯、聊感嘆云、優讀給へり云云。知房腹立云、予は非レ詩

事は非レ敵、而和歌は頗劣レ彼、如レ此被レ仰、云尤奇怪也。自今以後不レ可レ讀二和歌一」（袋草紙）
かうした例も擧げれば隨分あることであるが、更に異なつた方面からいへば、次の樣なのがある。
「惠心僧都は和歌は狂言綺語也とて不レ讀給レけるを、惠心院にて、あけぼのに湖を眺望し給ふに、沖より船のゆくを見て、或人、漕ぎゆく舟のあとのしらなみと云歌を詠じけるを聞き、愛で給ひて和歌は觀念の助縁となりぬべかりけりとて、其後讀み給ふ。」
これなどは、一應和歌を否定したが、次には一種の目的意義を認めてこれを詠じたといふのである。畢竟和歌は第二義的なものであることに變りはない。選子內親王の發心和歌集序に「歌詠諸如來之善、爰知歌詠之功、高爲佛事焉」とある如きもやはり詩歌に對する態度は純粹な文藝として眺めてゐるのではないのである。以上、詩歌乃至文學藝道を尊重するにしろ、せざるにしろ、その態度は何れも文學の本質に對して正當に眼を向けてゐるのではないことを述べたのであるが、だからといつて、必ずしも結果からみて惡かつたと云ひ去ることは出來ないであらう。我等は公平にその長短兩方面を眺めなければなるまいと思ふ。
それは兎も角、如上の態度ばかりが中世人の文學に對する全部かといふに、それは違ふ。中には少くとも詩歌の如何なる性質のものたるかを理解し、正しい意味でこれの發達を希つたものゝあること

は勿論である。併し、この兩者を確然と二分し得ることは困難であり、且つ中世の理論なるものがそれ程組織立つたものでもない。寧ろ色々の要素が入り混つて出來あがつてゐるのであるから、本項では秀歌といふものに對する標準を一瞥することによつて、朧げ乍らでも和歌に對する態度をも想像するに止めたいと思ふ。

二、秀歌の標準

秀歌とは如何なるものを指すか、その標準を考察しようとすれば歌合の判詞、歌論書中の批評、及び論說、並に選集にとり入れられた和歌、當時の人達が手本とした前代歌集、歌人の作等を細かに吟味しなければならないのであるが、それは時代により流派により、作者、選者、判者、論者によつて幾分づゝ相違する點も多いので、今こゝに細微に亘つた考證は避けて、他日の機會に纏めてみたいと思つてゐる、只大體に於て、和歌をどういふ方面から考へ、又どういふ歌を秀れたものとしたかを一瞥するに止めなければならぬ。

さて、平安朝以來、殊に俊成あたりから以後、中世歌人はどういふ點から歌を批評したかといふに、

それは心、詞、姿の三つであると考へられる。もつと細かくいへば、義、興、心、詞、姿、つゞけがら、ふし、理、かゝり、おもかげ、景氣、餘情、風情、たけ、感、などと種々な言葉が用ゐられてをり、且つ、同一の語でも、その意味する所は隨分違つた所もある樣に感じられる。義といふのは意味のことだらうし、興といふのは後の心の一部であらうと考へられる。(宮川歌合)「こゝろ」には、作者の心境とでもいふべき心、創作的感興、着想、構想(心がまへ)趣向といつた樣な意味がある樣であり、姿には歌詞、歌風、歌の形、感じ、歌體、などの意があり、詞には詞のつゞけから、用語の甘味、詞の姿とでもいひたい所があると思はれる。

註

心なき身にもあはれはしられけり鴫立つ澤の秋の夕暮

鴫立つ澤のといへる、こゝろ幽言にすがたおよび難し(御裳濯川歌合——判者俊成)

こぎいでゝみをさ海原みわたせば雲ゐのきしにかゝる白雪

みをさ海原などいへる姿幽玄の體に見え侍れば(廣田社家歌合——判者俊成)

此所でいふ姿は詞の姿の意味であらうか。幽玄といふのは象徴的だとでもいふべきだらうか。

同歌合の中に「菅の葉しのぎなどいへる姿」とあるのも詞の姿、表現の仕方とでもいふべきか。

ふる里は散るもみぢばにうづもれて、軒のしのぶに秋風ぞ吹く。

是は幽玄に、おもかげかすかに、さびしきやう（近代秀歌――定家）とあるのは歌の姿、感じを面影とでもいつたのかと思ふ。

頓阿はかゝり幽玄にすがたなだらかに（今來風體抄）といふのは、詞のつゞけ具合。心のうごき方が不即不離に巧みにいつて、歌の姿がすら〳〵してゐるといふのか。同書の「みちをふかく執する人は三昧にいるが如く、心をしづめて幽玄のさかひに入りて」とは着想に先だつ心、その心持をおちつけて、風雅の中に浸さしめてといふ意味か。

以上述べた樣な意味を含む用語を以て和歌を批評し歌論を打ちたてた歌人達は、然らばどんな歌を秀歌と認めたのかをいふに、新選髓腦には「心ふかく、姿清げに心に（又は詞に）をかしき」ものをよしとし、俊成は「たゞよみあげたるにも打ち詠じたるにも何となく艶にも幽玄にも聞こゆることのあるべし、よき歌になりぬれば、其の詞すがたのほかに景氣のそひたるやうなることのあるにや」（慈鎭和尙自歌合一名日吉社歌合）とて、優しい趣があり落ちついた所があり、聲調がよくて、餘韻あるものを秀歌としてゐたらしく思はれる。今便宜上、八雲御抄によつて、當時の人の秀歌と考へられるものを考へてみよう。（卷六用意部）

「歌はたゞせんずる所、古き詞によりてその心をつくるべし(中略)唯つゞけがらに善惡ある也」

心は新らしく、用語は古く雅なるものを用ひよといふのは當時の一般の考へであつて、八雲御抄はそれを祖述したのである。而して、こゝでいふ「つゞけがら」といふのは「やすく」とありのまゝのこと」をなだらかに詠じたものを指すのである。心は新らしくとはいつても餘りに奇を衒つたり風情を求めすぎても惡く、「やさばまむとしすぐして」も宜敷くない。「せんずる所、たゞ心をつよくて、艶にきこえ、風情をもとめてすぐなるべき」を佳としたのがわかる。で結局俊賴の所謂

「心を先として珍らしきふしを求め、詞をかざりよむべきなり。心あれども詞かざらざれば、歌おもては、めでたしとも聞えず。詞かざりたれども、させるふしなければよしとも聞えず。めでたきふしあれども優なる心、詞、なきは又わろし。けだかく、おもしろきを一の事とすべし」

といふ所へ落ちつくのであつて、それは畢竟心、詞、姿、の調和を目ざすものである。換言すれば形式と內容とは離るべからざるものであるといふ事に歸著し、作者と作品とは別のものではないといふ點にまで推しすゝめられて「たゞおのれが心によること」であるといふ所が、その基調をなすといへるであらう。從つて、皮相的な趣向や技巧にとらはれて、「やさしからむ」とするのは惡いことで、「心をつよく」心をたしかに」詠めといふのである。幽玄論の目ざす所も亦、これに外ならぬと思ふ。

古歌に對しては萬葉集を旨とするもの、古今集を宗とするもの、新古今に範をとる者と、これ亦人によつて異り、從つて幽玄といふのも亦人により時代によつて、幾分づゝその內容に相違があるのであるが、併し、何れにしても中世歌論に於ては幽玄論は一つの大きな中心をなしてゐたと考へられるので、次には幽玄論に眼を轉じて、秀歌の意味を一層はつきりさせたい思ふ。

三、幽玄論

幽玄論を中世歌論の一中心だと考へるならば、中世歌論の目ざす和歌の理想と、それに向つて步む全ての規則、條件、卽ち、想に於て、心に於て、心がまへに於て、表現に於て、措字に於て、格調に於て、朗吟に於て、それらの全てを包括したうるはしい調和を幽玄として大摑みに取扱つてみたいと思ふ。部分的にいへば、心の幽玄、詞の幽玄、姿の幽玄があるけれど、全體としてみる時は、心、詞、姿、餘情を含めた調和であり、心深く、心たしかに、めづらしきふしあり、心、詞優に艶に、などいふ全てに亘つて存するものであり、從つて奧儀抄に於て集成せられた樣な形式論（それは主として初心者への作方上の注意とみてよいのであるが）をも、ある程度迄肯定し、更に、季節や心持に應じて歌

や比喩までも限定されること(長明の無名抄中に、俊恵の說として、名所を取るにも故實のあることを說いてゐる)をさへ認めて、しかも全體として正雅であり、盡きない味はひを持つのを幽玄だと考へたいのである。

で、此所にいふ盡きない味といふのは或る意味で象徵的なものを指すとも考へられる樣にも思はれる。又、「正雅」といふのは、愚問賢註の語であるが、この雅といふ事は、やさばみたるにせよ、拉鬼の樣に强いにせよ、艷麗なるにせよ、有心なるにせよ、少くとも和歌としては特に重要な事柄であつて、兼好が、恐ろしい猪もふすゐの床といへばやさしう聞えるといつた通り、日本人特に平安貴族以來日本人の心持にひそむ、やさしい心持のあらはれなのである。

さて、幽玄の語が和歌の方で初めて用ひられたのは古今集眞名序であり、次で、忠岑の十體の高情體、次で、基俊が中宮亮顯輔家歌合の判詞に用ひたこと。しかも漢籍、駱賓王の螢火賦や作文大體、續千文字などに已に幽玄の語がある事は、久松先生が書いて居られる通りである。

所で、私は嘗て歌書以外のもので、鎌倉室町期のものに散見する所を二三拾つてみた。

(イ)言語道斷とか結構だといふ意味に用ひられてゐるもの

「今詠進百首、即被レ仰レ之條、爲レ道面目幽玄、爲二後代美談一也」――明月記正治三年八月廿六日の條。

「聞二此事一道之面目、世之善政也。可レ謂二幽玄一」——同書、建暦二年六月九日の條。

「右近衞權少將平維盛朝臣、爲レ追二討關東賊徒一發向。承平天慶之例幽玄之間、今度就二嘉例一、所レ被レ行也。不レ給二節刀一賜二驛鈴一。」——百練抄、治承四年九月廿二日の條

(ロ)風雅とか風流といふ程の意に用ひたもの

「能因法師といふもの、身幽玄をこのみて、歌よみのよしふるまへど」——八雲御抄卷六。

「内は幽玄のさかいにておはしまさんこと」——愚管抄卷四。

「幽玄なる棲にうそぶきたるばかりをもて、心のすむと執するが故に、獨住の人おほくはひがごとにしなすなり」——一言芳談。

「詩歌に妙なるは幽玄の道君臣これを重くす」——徒然草百廿二段、

今來風體抄の「心をしづめて幽玄のさかひに入り」とあるのも同じ意味であらう。

(ハ)神秘とか畏いの意とも見るべきもの

「日本國中、大日如來ハ伊勢大神宮ト安藝嚴島也。大神宮ハアマリ幽玄也」——古事談卷五。

古今集眞名序の幽玄もこれと似た意味であらうと思ふ。

これらを見ると、幽玄といふ言葉は鎌倉初期には隨分用ひ慣れてゐた言葉の樣にも考へられる。そ

してその意味は何れも讃辭である。讃辭として、いろ〳〵の場合に用ひられたらしいと察しられる。

これが、歌の判詞へ來ると、

義通幽玄（長承三年中宮亮顯輔家歌合――基俊）

こゝろ幽玄（御裳濯川歌合――俊成）

すがた幽玄の體（廣田社家歌合――俊成）（二ケ所アリ）

興入幽玄（宮川歌合――定家）

詞存古風、近代入幽玄（三井寺新羅社歌合――俊成）

ともに幽玄の體（御裳濯川）

詩おもひ出でられて幽玄（同右）

かゝり幽玄（今來凡體抄）

幽玄に、おもかげかすかに、さびしきやう（近代秀歌）

あな幽玄の心詞の姿や（愚秘抄）

といふ風に、色々の場合に幽玄といふ言葉を用ひてある。連歌に於ては筑波問答の「心づかひを幽玄にやさしく」とか、「詞も幽玄なる」といふ風にやはり和歌の用法を襲うたに過ぎない。今詞の幽玄

心の幽玄、すがたの幽玄、といふ風に細かくわけて考へる事は、前述の如く誠に困難なことである。結局、井蛙抄に「此卅一文字、又毎字難押感涙候。尤玄之玄最上候歟」と記してゐる樣に、歌全體として見ても、部分的な措字から見ても、全く非難のない所が玄之玄であり、幽玄の理想とする所は畢竟そこを目ざしてゐたと考へられるであらう。愚問賢註に「詞をも切磋し、心をも琢磨して、幽玄を先として一唱三嘆にたへざるやう詠ずべきにや」といひ、心敬がさゞめごとの中で幽玄體は「何れの句にもわたるべきかたち也」としたのが總括的に幽玄をながめた場合に最もよくあてはまるのではないかと思ふ。從つて、どこが幽玄だと問はれると、此所だと、はつきりいへないものであり(清巖茶話)その境地に至らなければ納得の出來ないもの(徹書記物語)といふのは寧ろ、僞らざる告白である。

かういふわけだから、幽玄といふものの考へ方が隨分まち〳〵であつて、唯だ餘情の體を幽玄だと考へたり、物哀體を幽玄だと考へる間違も生じ(徹書記物語)姿言葉のやばみたる所ばかりを覗つて、心の艶なる本當の幽玄に至り得ないのだ(さゞめごと)といふ樣な非難が起つてくるのである。事實、俊成あたりの幽玄論をみても、「たゞよみあげたるにも、打ち詠じたるにも、なにとなくえんにも幽玄にもきこゆることのあるべし」(慈鎭和尚自歌合判詞)といふから、姿、言葉のやさしく優艶なるものを幽玄とも考へられるし、「其の詞すがたのほかに景氣のそひたるやうなる」といふからして、餘情を幽玄と

も考へられもするのである。

かくの如くして、幽玄は、優なるが故に、なだらかなるが故に、淋しい心持がある故に、艶なるが故に、心深きが故に、何となく餘情がある故に、氣高い所がある故に、古典的である故に、平淡である故に、漢詩趣味がある故に、さういつた色々の要素の幾つかゞ融合してゐるか、又はその何れか一つがよく出てゐて、棄て難いものを指してゐるかの如く思はれるのである。

就中、最も強く且つ多く主張されてゐるものは餘情と結びついた幽玄論と、優艶と結びついた幽玄論とであらう。

たをやかにしてたへなる歌

丈高く遠白き歌

詞續すぐよかにして、たへなる歌

匂深くしめる歌

面影ある歌

景氣ある歌

幽玄を姿とする歌

優しく花なる歌
艶なる歌
詞續き妙なる歌　（瑩玉集、大日本歌學史）
幽玄體　事可然樣
麗樣　有心體
長高樣　見樣
面白樣　有一節樣
濃樣　鬼拉體　（每月抄、大日本歌學史）

右の樣な長明や定家の十體は結局、以上のべた幽玄體のすがたを、想、描寫、聲調、表現の方から分けて說明したに過ぎないことゝなると考へられる。これらの十體は何れも獨立したものでなく、互に關聯するものであつて、その中から特に色彩の强い方から分けて見たに止まるのである。

餘情と結びついた幽玄論は、後程長明の無名抄に依つて述べたいと思ふから、こゝでは優艶と結びついた幽玄を考へてみたい。

「幽玄體も一途ならず、幽玄の歌として集めたる中に、行雲、廻雪の姿あるべし。幽玄は惣名なり。行雲、廻雪は別體なるべし。いはゆる行雲廻雪は艶女の譬名なり。それに取りても、やさしく氣高くして、薄雲の月を帶びたらむ心ちせむ歌を行雲と申すべし。又やさしく氣色ばみて、たゞならぬが、しかも細やかに飛ぶ雲の、いたく强からぬ風に迷ひちる心地せむ歌を廻雪とは申し侍るべきにや。」

愚秘抄のこの說を引きついだと見える淸巖茶話は、

(イ)空に雲のたなびき、雪の風にたゞよふ風情。

(ロ)飄颻としたる體。

(ハ)南殿の花の盛に咲みだれたるを、きぬはかまきたる女房四五人ながめたらん風情。

を幽玄體だらうと說明してゐる。これなどは餘程優麗なおもかげが偲ばれる說明の仕方である。三五記もやはり行雲廻雪といふのは幽玄中の餘情であると說いて、次の樣な詩歌を引證してある。

第一幽玄體。

侘びぬれば今はた同じ難波なる身を盡しても逢はむとぞ思ふ

思ひ河たえず流るゝ水のあわのうたかた人にあはできえめや

（中略）

槐花雨潤新秋地　桐葉風凉欲夜天。

扁舟蘆暗秋風泊　旅店柴疏曉月扃。

（中略）

行雲體

したもえに思ひき（絕）えなむ煙だに跡なき雲のはてぞかなしき。

（中略）

蘭省花時錦帳下　廬山雨夜草菴中。

夕殿螢飛思悄然　秋燈挑盡未能眠。

生涯事去只望水　老後人非獨見山。

廻雪體

風ふけばよそに鳴海のかた思ひ、思はぬなみになくちどりかな。

（中略）

行宮見月傷心色　夜雨聞猿斷腸聲。

（以下略）

これでみると、幽玄、行雲、廻雪ともに一種の淋しい心持があり乍ら、しかもそれが美しい哀感となつてゐる様なものを指してゐる様である。

南殿の花の咲き亂れた中をといふ清巖夜話と、行宮見月といふ三五記とは、その趣が大分違ふ様ではあるが、どことなく優美で品がよく、どことなくすて難い貴族趣味の存する點は共通であらう。公任の所謂「いづこにいかなる故あるべしとも覺えねど、すゞろに涙こぼるゝ」（和歌九品）ごときものはこれをさすのであり、これはやがて「言葉にあらはれぬ餘情、姿に見えぬけしき」とは密接な關係を生じてくるのである。

福井久藏氏の大日本歌學史は、想を旨とするものとして情意の深くこもれるものを有心體とし、表現の趣に由るものとして、奥ゆかしく餘情のこもれるものを幽玄樣と說明してあるが、これは定家の十體ばかりでなく、一般の幽玄論にもあてはまるものと考へて宜からう。

で、艶麗とか優花とかが描寫を主とするものとする福井氏の見解が許されるならば、この艶麗が極まりつくして、言葉にもあらはれず、姿にも見えないで「一言葉の中に多くのことわりをあらはす」一

所まで來た時、そこに餘情が出て來ると考へ得られる。これが長明の無名抄に說かれた餘情の謂である。長明は幽玄體を說くにあたつて、先づ萬葉以來の和歌の變遷を眺めてゐる。その要點を記すと、

萬葉迄――「ねんごろなる心ざしを述ぶるばかりにて、あながち、姿、詞を選ばざりけるにや」

古今調――「花實ともに備りて、其さままち〳〵にわかれたり」

後選集――「姿をば選ばず、心をさきとせり」

拾遺集――「その體殊の外にもの近くなりて、ことわりくまなく顯れ、姿すなほ」

後拾遺集――「今少しやはらぎて、昔の風を忘れたり」

金葉集――「わざともおかしからんとして、輕々なる歌多かり」

かくて、後拾遺以後は、歌の風情も竭き、心も言葉も云ひ盡されて歌壇は行詰りの狀態となつた。でこれを切り拓かうとする人達は餘りに奇を好みすぎて、意味の解らぬ所謂達摩宗となり、古風を眞似るものゝ歌は「珍らしき言葉もなく、目とまるふしもなし」で、上の句を詠めば下の句が「空におしはからるゝやう」であつた。こゝに於て長明は餘情による幽玄體を祖述し來つたのである。

而して彼の幽玄體は「古風にかへりて幽玄を學ぶ」にあるのであつて、その古風といふのは、心姿の調和した古今集を理想としたのである。卽ち「中古の歌の姿も古今より出でたり、この幽玄のさま

もこの集よりいでたり」といふのが彼長明の立場をなすものである。

然らば長明の謂ふ所の幽玄といひ餘情といふのは如何なるものを指すか。思ふに、表現の奥に潜む情感が歌の形をとほして匂ひ出てくる所を覗つたもので、これは「心にもことわり深く、言葉にも艷極まりぬれば、是等の徳」は自然と備はつて來る。若しその心をいへば、美はしい女が無限の恨を胸に秘めつゝも、聲をたてゝ慟哭せざる境であり、或は、秋の夕暮、何の聲もなく何の眺めもないのに、自から寂しい心持になつてゆくといつた無味の味を藏するものであり、或は又、霧の絶間から秋の山を眺めて、模糊の中にその姿をみる心である。これ一抹の水墨によつて全景を浮動させる趣である。俊惠の言葉を借りていへば「餘情うちに籠り、けしき空に浮びて侍れ、又、させる風情もなけれど、詞よくつゞけつれば、おのづから姿にかざられてこの徳を具することもあるべし」で、山の紅葉の一葉散るといふも、散る相の奥にひそむ心を把へねばならぬ。そこに初めて心深きふしがあり、それが餘情となり得るのである。

であるから、餘情をうちに籠らしめるためには、少くとも歌心に徹しなければならない。「心の底まで歌になりかへつて、常にこれを忘れ」ないならば、そこから自然と歌はよまれるものであり、鳥の一聲、風のそよとの音にも風情をめぐらす樣になるものである。從つて、長明も俊惠もやはり和歌には

心を先としてゐることがわかる。しかし、そこまで歌心に徹し得る人は至つて尠いのであるから、勢ひ、姿をいたはるとか詞をかざるとか、つゞけがらをよくするとかいふ第二義的な問題が生じて來なければならぬ。

これが寧ろ、理想ではなくて、現實の和歌を評する場合に必要なことゝなつてゐたのであらう。つまり第一義的な心と第二義的な詞、姿とは不可分のものであらねばならぬといふ理想よりも、それに近づきたい。それに近づいてゐるかどうか、といふ二つが歌への批評ともなり作歌の覺得書ともなつてゐるのである。此の點から無名抄をみると、これ亦いろ〳〵な點に觸れることが出來る。例へば古歌の中から、よい詞を盜めとか、その風體を學べとか、同じく名所を取つても歌の姿と名所とが、かけ離れない樣にとか、緣語、かけ詞に對する注意とか、或は假名文字に對する書き方に至るまで、細かい注意がなされてある。就中特に面白いと思はれるのは次の樣な例であらう。

「月は知るやうき世の中のはかなさを、詠めても又幾囘りとは

これは、よろしくよめるにとりて、世の中の中といふ二た文字が、いみじうわろきなり、たゞ憂の世のはかなさをと云はまほしき也」

かうした細かい點にまで眼をむけてゐるかと思ふと、俳句の切れ字や漢詩の轉句を意味する樣な批

評も存するのである。

俊惠、物語のついでに問ひて云、遍昭僧正歌に、

垂乳根はかゝれとてしもうば玉の我黑髮を撫ずや有けん

この歌のなかに、何れの言葉か殊に勝れたる。覺えんまゝに宣給へといふ。予曰く「かゝれとてしもと云ひて烏羽玉の」と休めたる程こそ殊にめでたく侍れと云ふ。（中略）腰の句に、よくつゞけて、言葉の休めに置きたるは、いみじく歌のしなも出で來、ふるまへ、かけずらひとも成るなり。故き人これをば半臂句とぞいひ侍りける。半臂は、させる用なき物なれど、裝束の中に飾りとなるもの也。歌の三十一字、幾程もなき中に、思ふ事言ひ極めんには、空しき詞、一文字なりとも增すべくもあらねど、この半臂の句は必ず品となりて、姿を飾るものなり、姿に華麗極りぬれば、自らまた餘情となる。これを心得るを境に入るといふべし。よく〳〵此歌を案じて見給へ。半臂の句も、詮は績ぎのことぞ、眼(目)はたゞ「とてしも」といふ四文字なり。かくいはずば半臂、詮なからまし」

「そも〳〵樂の中に蘇香といふ曲あり。これを舞ふに、五帖まで帖を切れ〳〵に舞ひ終りて、後ばを舞ふ（中略）型の如く拍子ばかりに足を蹈み合せて、うち休めつゝ、二反の初より美はしく舞ふ也、此のけずらひは、違はぬ半臂の句の心なり」

これなどは、全體の氣分を散文的ならしめず、直言に陷らしめずして變化、餘裕を求め、そこに全體的統合の美を發揮させる爲めに効果が大である。以上の樣な措字用語の問題のみならず、更に進んで朗詠される立場からして、聲調や拍子までが問題にされたことは次の例でもわかると思ふ。袖中抄さほひめの條には「其聲如何、さをと上聲可詠歟、さほと平聲可詠歟」とか、幽齋聞書には「歌の拍子といふことは、歌は音律にかけて披講するものなり。然らばなどか程拍子なからむ」といふが如きである。これも俊成が「歌は詠の聲によるべきもの」と言つた考をおしすゝめて來た結果であらう。

かく考へて來ると、秀歌と稱すべきものには、心、詞、姿、の三つと云ひ條、そこには可なり色々の注文が多いのであつて、少くともその何れの點からみても非難のないものが和歌の最上のものだとしなければなるまい。而して、それを總括して幽玄と稱した（廣義の）と考へられると思ふ。

以上、優麗と結びついた幽玄、或は餘情と結びついた幽玄、全體としての廣義の幽玄を考へた私は、更に物哀體と結びついた幽玄を最後につけ加へておかねばならぬ。それは前にあげた徹書記の言葉でも解る樣に、當時の人でもやはり物哀體を幽玄と心得た人があつた程に、兩者に類似點があるからである。

西行の鴫立澤の詠とか、難波の春は夢なれやといふ歌に、俊成は幽玄の評を加へてゐる(御裳濯川歌合)この物哀れな趣が漸次すゝんでゆくと、閑寂味へ近づいてゆくのであらう。

又、當時の和歌を詠めても、四季の如き題詠には、なだらかな歌があるにしても、心にしみる歌は少ないものである。寧ろ西行がいつた樣に雜の部の方によい歌が多い。(西行談抄)而してその雜の部に於ても無常、哀傷、といつた淋しい心持を詠じてゐるものに、よい歌が多いと思はれる。これは平安末期以來の世相からみても當然の現象であらうと考へられるのであるが、かうした歌に心を打たれるといふ事は、やがて物哀れな、寂しい世界を掘りさげてゆくことを一層刺戟することにもならう。艶麗に飽滿した心と、寂しさを求める心とは相携へて、平淡味から閑寂味へと動いてゆくとみられはすまいか。從つて幽玄は或は初期に於ては優娟の意味の方が多かつたかもしれないが、後になるにつれて幽玄へと近づいて來たとも考へられる。

さういふ意味で、幽玄の意味の史的變遷を辿つてみることは一つの好題目になるのであるが、其の點は久松先生が幾度か發表して居られるので、今は觸れないで置くことにしよう。

附記。幽玄論に就ては、これを細かく吟味することは誠に困難である。といふのは、その用語の意味が容易に判定し得られないものが多いからである。で私は、歌體の一つとしての幽玄論でなく、

全體を纏めた上に眺めて見たのであるが、或は少し無理な點もあるかと思つてゐる。

なほ從來の幽玄に對する研究論文は昭五、十一月號の國語と國文學に久松先生が註記してをられるし、能樂の幽玄に就ては佐成謙太郎氏(日本文學聯講、國文學大系)齋藤清衞氏(國文學の傾向)のもあるから一讀をお奬めする。

四、形式論

一體中世期に簇出した歌論書は、その多くが初學者への作歌の手引草であつたために、詠歌の心得として心をどう持つべきか、姿を如何にかざるべきか、どんなものを歌病として禁止すべきか、古歌を取る場合、枕詞や用語を如何に採り入るべきかなどに關する注意と、古歌の略解、詞の說明、歌人の逸話などを雜然と寄せ集めたものである。從つて學問的な歌學や文學論とも見るべきものは極めて僅少の部分に散見し得るに過ぎないのであるが、此所に述べようとする和歌の形式論も亦、支那詩學を其の儘取り入れた樣な所が多く、彼國にあつては意義のあることも、我にあつては却つて無用の煩雜を多くするに過ぎないのであつた。加之、形式論は何れも前書を繼承するのみで、何等の新らしい發展

の跡を示してゐないのである。

和歌としての形式を論ずるならば、寧ろ、萬葉から古今への五七調から七五調への轉向の理由、新古今に實現された漢語佛語と和語との音律的關係や、體言止め三句切れなど、音聲學上、心理學上、修辭學上幾多の問題が存すべきであると考へられる。

然るにさうした問題には觸れずして、一方に姿やつゞけがらを問題にし乍ら、形式論に於ける四病八病其他には、全く無關係に詩論を採り入れた所さへあるのである。然らば何が故に斯うした形式論が唱へられるに至つたか。

思ふに、その一つは和歌の批評が歌合の流行によつて、必要の度を增し來つたに拘らず、歌人の批評すべき標準も曖昧であり、批評眼も低かつた結果、徒らに主觀的な批評のみでは、これに不滿足を感じ、反對の意見さへ出るに至つたので、何か、客觀的な標準を必要とするに至つた結果であらう。その一つは證歌に依ることであり其の二は詩論を借用することであつた。第二には和歌を何等かの形で分類し組織だてようとする意圖が古今集序の六義への附會となりこの傾向を後の人が倣つたこと。第三には詩歌合の流行が、詩に於ける規定と同じものを和歌の上にも應用されたらうこと。第四には歌學者なるものが確立しても、作歌の技能はなく、批評眼もない結果、勢ひ七面倒で、不明瞭な詩論

を利用して、暇つぶしをやつたこと。など種々の理由が推測されるのである。等しく詩論の影響といつても。

詩本志也。在心爲志。發言爲詩。情動於中。而形於言。然後書之於紙也。

夫詩工。創心以情爲地。以興爲經。然後淸音韻其風律。麗句增其文彩。

自古文章起於無作。興於自然。感激而成。都無飾練。發言以當應物。（文鏡秘府論の論文意）

右の樣な所論は、確かに、歌論に取り入れられても差支へなかつたのであるが、同じ秘府論中でも四聲、六義、十種疾などの如きは、和歌に應用して果してどれ丈け歌壇に益したかは疑問である。例へば韻字といふものを設けて、

麁韻——やま、たま、しま、はまの類

細韻——レ、リ、に、里、の類

と分つたのはよいとしても、これを和歌にあてはめて和歌は三句の終りの字と五句の終りの字が押韻しなければならない。

おきつ鳥かもつくしまに我がいねし。
　妹はわすれじ世のことごとに。

長歌では第二句の終字と、第四句の終字とが同韻でなければならない。

あめなるや　おとたなばたの
うながせる　たまのみすまろ
みすまろの　あなたまはやみ
たにふた渡る　あちすきのかみ。

といふが如きに至つては、この規則に該當する和歌が果して何首あるであらうと疑はれるのである。

附記　福井氏の大日本歌學史は歌論と詩論との關係に就て到る所暗示に富む推斷を下されてある。
尙、文鏡秘府論と中世歌論との關係に就ては松浦貞俊君が嘗て觀想誌上に發表されたこともある。

一　狂言綺語と陀羅尼の文學觀

「人間悤々として衆務を營む
年命の日夜に去るを覺えず
燈風中滅して期し難きが如し
忙々として六道定趣なし
云何か安然として驚懼せざらん
各聞く强健有力の時
自策自勵して常住を求めよ」

これは唐の善導大師の著、六時禮讃中にある無常偈の一つである。この善導流の淨土教思想が平安朝以來日本の淨土教に最も深い影響を與へたものである。

さて、この叫びは畢竟人間の作爲は無上道を求むるにあることを斷じたのである。謂ふ所の無上道は勿論佛道を成ずることであり、それが最勝の念願である。この最勝道に照らす時、人間平常の作爲は全て虛假不實であり、文筆藝道の如きも亦狂言綺語に過ぎない。

さはいへ、人の心に湧きくる情を如何ともすることは出來ない。この情が言に發する亦止むべからざる自然の發露であらう。生きとし生ける者誰かは歌を詠まざるべき、月を見、花を愛で、人を戀ひ、

世を慨き、身を怨む、この切々の情は、よし迷とするも猶すて難きを何としよう。其所に何等かの調和がないか。若しありとするならば、誠に狂言のまゝ、綺語のまゝにこれを許容しくれる光がないか。かくして求められたものが此所にいふ狂言綺語と陀羅尼の文學觀である。

中世の歌論其他を繙く時、如何に多く狂言綺語の文字に觸れることだらう。私は嘗て佛教文學誌上で、些かこの問題に觸れて記載したことはあるが、併し、そは極めて斷片的な感想であつた。茲に改めて此の問題に就て些か考へて見たいと思ふ。そは中世人の精神生活を知る上に可なり重要なことだと考へるからである。而してこの問題は平泉博士が「中世に於ける精神生活」の中で觸れてをられる所でそれによつて得る所の大きかつた事を先づ謝しておきたい。

さて狂言綺語といふ考が、漸く擡頭して來たのは平安朝中期に於て既に認めることが出來る。本朝文粹を見ると、

(一)少壯之年、愁詠二一事一物一、强求二名聞一、衰暮之日、或記二蕪詞狂句一將レ攝二菩提一。(十卷、慶保胤――六波羅密寺供花會)

(二)先講レ經而後言レ詩、內二信心一外二綺語一、(中略)課二宿習之文章一、將二來世之張本一云爾(十卷、同――勸學會)

（三）春苑鳴硯、以花稱雪、秋籬染筆、假菊號金、妄語之咎難逃、綺語之過何避、誠雖樂遊宴於下土之性、尙恐遺罪累於上天之眸（十三卷、同――勸學院佛名廻文）

（四）花言綺語之遊、何益於神道、希有難解之法、可期其佛身、當此時也。（十三卷、同――賽菅丞相廟願文）

以て狂言綺語が菩提の妨になる第一義的な生活であるといふ懺悔と、これを以て菩提の誘因としようとする思想この二つの存在を認めることが出來る。而して、菩提の誘因となるといふ考は、保胤の場合にあつては、法花經の所說によつて「兒童が戲れに沙を聚めて佛塔を造つても救はれるのであるから、況んや自分達の文章の功德で、佛道を成じないといふ事があらうか」（採意――暮秋勸學會於禪林寺、聽法華經、同賦聚沙爲佛塔）といふ考なのである。

次に榮華物語をみると、

「月の夜、花の朝には、物のねをふき合せ調べ、この殿原の僧達、經のうちの心を歌によみ、文に作らせ給ふ。あるは百千萬劫の菩提のたね、八十三年功德の林、又願くば今生世俗の文字の業、狂言綺語の誤をもて、還して當來世々の讚佛乘の因、轉法輪の緣とせんなど誦し、尊く面白し」

とある。これは明かに白居易の句から來た考へ方である。或は選子內親王の發心和歌集の序文にもさ

うした意味を汲みとることが出來るし、公任の和歌九品なども、九品往生に準らへた命題であつてみれば、少くとも村上、花山、一條帝の頃から、佛教信仰の深まりに伴つて、人間生活の第一義は何ぞやといふ疑問に觸れざるを得なかつた事を認めなければならぬ。これ釋教歌の勃興時代とその時期を一にしてゐるのである。

下つて、永久二年（一七七四）の奥書ある順次往生講式には、禮讃稱念のみでなく、兼ねて妓樂歌詠を以てする所以は、律呂を調べて散亂の心を靜め、管絃を以て淨土を憶ひ、未來成佛の記とする事を述べ、終りの方に、

「麁語軟語、皆歸第一義。散亂歌詠、盍爲解脫門哉」といひ、「簫、笛、琴、箜篌、（中略）如是衆妙音、盡持以供養、以歡喜心、歌唄頌佛德、乃至一少音、皆以成佛道。」とある。

更に、平安末期から鎌倉時代を通じては、愈々この考が多くなり、寂然の法門百首の最後には、

「麁語軟語、みな第一義に歸して、一法としても實相の理にそむくべからず。況んやこの卅一字のふでのあと、ひとへに世俗文字のたはぶれにあらず。こと〴〵く權實の教文をもてあそぶなり。ながれを汲みて、みなもとをたづぬるに、法性の海をいづることなければ、をのづから妄想の波をしづめて、涅槃のきしにいたる方便となりぬべし」―

とある。これは後に述べる如く、狂言綺語を積極的に觀て、第一義に歸するといふのである。

平家物語に、

「願くは今生世俗文字の業、狂言綺語の謬を以てといふ朗詠をして、秘曲を彈き給ひしかば、神明感應に堪へずして、寳殿大きに震動す。（卷三、大臣流罪の事）

「件の笛は（中略）名をば小枝とぞ申しける。狂言綺語の理といひながら、遂に讃佛乘の因となることそ哀れ也（卷九、敦盛）

梁塵秘抄の雜、法文歌の中には、

「狂言綺語のあやまち（イたはふれ）は佛を讃むる種（イ縁）として、麁き言葉も如何なるも第一義とかにぞ歸るなる（大智義の充字は誤なり）

天福年間に出來た音樂書の敎訓抄には、

「狂言綺語ノタワムレナリトイヘトモ、如此佛神三寳ヲモ納受セシメ、鬼神ヲモタヒラムルコト、餘道ニスクレタリ。狂言ノアソヒ、發心求道ノタヨリトナル」

これは、神佛も喜んで納受する程の立派なものであるから、發心求道の便りとなるのだと說くので、その第一義に歸すといひ、求道の緣となるといふ考が、夫れ〳〵幾分の相違ある、複雜な內容をもつ

てゐることを知らねばならぬ。

それと同時に、狂言綺語といふ反省と、第一義に歸す、乃至は佛縁となるといふ考が、文筆方面のみでなく、他の音樂藝能の方面へも普及し、單に佛德讃嘆以外のあらゆる場合の行爲にまで擴げ用ひられたことが知れるのである。そして教訓書の方面では、十訓抄、五常内義抄、金言類聚抄などにもこの思想が見られるし、其他、奧州後三年記の序にも、

「狂言戯論の端といふこと勿れ、兒童幼學の心をすゝめて、讃仰の窓中、時々是を披いて永日閑夜の寂寞をなぐさめ」

といふ風に用ひてある。

南北朝から室町時代に亘つては、親房卿古今集註序に、

「能悟てよめらん歌は聖言也。離生地因縁となるべし。妄念の上にていろ躭愛に伴てよめる歌は狂言綺語の誤あるべし。此故に不可聊爾」

これは狂言綺語を單に惡い意味に用ひて、聖言と對立せしめてゐる。曾我物語卷十二、虎出逢ひ呼び入れし事の條には、

「淨土の三部經、往生要集の八軸の一乘妙典も机の上に置かれたり。又傍に、古今、萬葉、伊勢物語、

狂言綺語の草子どもちらされたり」
同じく卷十二の最後に
「かやうの物語、見聞かん人々は狂言綺語の緣により、あしき心を飜へし、誠の道に赴き、菩提を求むる便となるべし」
永正二年二月粟田口の勸進猿樂記に
「抑々猿樂と申事、皆人、狂言綺語の戲とのみおもへり、それすら猶讃佛乘の因なるべし」
なほ其他、宴曲集、お伽草子、淨瑠璃十二段草子、謠曲などを一一列擧すれば涯がないといつてよからう。

二

さて、以上平安朝中期から室町時代迄、如何に廣く狂言綺語といふ語が、文學藝能の世界に用ひられたかを一瞥したのであるが、然らば、何が故に文學藝能を狂言綺語とみるか、何が故に狂言でも讃佛乘の緣となり、第一義に歸するとみるか。
第一の答はいふ迄もなく、宗教生活と世俗生活即ち眞諦門と俗諦門との矛盾に反省の眼を向けはじ

める時に起るもので、永遠の生命を求めようとする熾烈な念願の前には、一切の行爲が虚妄のものとして否定されるが爲である。

二重人格乃至三重人格の生活相を否定して、唯一元的に生活を規定しなければならないとすれば、修道院以外の生活は全て狂言綺語となるであらう。

法華經の安樂行品には「諸の外道、梵志、尼揵子等及び世俗の文筆、讃詠の外書を作り及び路伽耶陀、逆路伽耶陀の者に親近せざれ、亦諸の有ゆる凶戯、相扠、相撲及び那羅等の種々の變現の戯に親近せざれ」といひ、淨土教が一心專念彌陀名號と稱へて、諸他の行爲を雜行と看做す。

こゝに於てか紫式部ではないが、世俗の文筆にたづさはる者は、煉獄の苦を受けねばならぬと考へられるのである。

俊成や定家が「さて明くれ歌をのみよみゐて、さらに當來の勤もなし。かくて後生いかならん」と述懐をもらしたといふ徹書記の説も、强ち虚言ではあるまい。

「神事佛事ゆめ〳〵行はるべからず。修法、祭などもあるまじ。ましてわが菩提を一向にとぶらはれんぞ、何事にも過ぎたる御祈にてあるべき。此の樣は、後白河法皇われに仰せられし事なり。それを不覺の至、深くも用ひず、そのことゝなき祈、物詣にて、かゝる世（承久の亂をさす）になり

にき」

と後鳥羽院の仰せの如く、現世利益の祈禱さへも價値なき妄念の行爲となるであらう。

さればとて、普通の人間である以上、娯樂も欲しければ俗界の名聞もほしい。加之古典崇拜、文學和歌尊重の精神が、この求道觀と併行して勃然と湧きおこり、勅選集への入選に浮き身をやつし、死をさへ辭しない時勢となつて來たのであるから、勢ひこの求道と文學とが何等かの理由で結びつかなければならなくなるのである。この調和を齎した理由事情に就て、私は次の四ヶ條を擧げ得ると思ふ。第一法樂の方面から、第二救濟說、第三修養說、第四哲學說、用語は穩當を缺くと思ふが、以下これを略述してみたい。

第一の法樂の方面から考へられる點は、神佛習合思想の發展によつての妥協觀である。

神祇を目して、人間と同じ樣な感情をもつてゐるものと考へる時は、人間の喜ぶ樣な和歌音樂などを獻げて神を慰めようとするのは當然なことである。又、神祇も人間と同じ樣に、迷へるもの丶部に屬すると考へる時は、神をして佛界に至らしめる爲めに佛塔を建て、寫經をし、讚嘆の佛教和歌を捧げてこれを祝福しようとし。神が佛の垂迹だと考へ、或は和光同塵の姿と見る時には、社前の法樂に佛說を讚嘆して何の不思議をも感じなくなる。

かくて、神前影供が、必ずしも神祇歌に限られずして、釋教歌さへ混入し來つたことは、俊成定家の頃の歌合をみてもよく窺ひ知ることが出來る。かうなつて來ると、和歌は必ずしも詞花言葉の弄でもなければ、男女怨戀の情をのみ讃ずべきでもなく、和歌だとてやはり、和讃、敎化、訓伽陀などの宗敎讃歌と同じく、佛德讃嘆乃至は神祇祝福、引いては自分の後世得脫の緣とさへなり得るのだと考へられるであらう。

古い昔を尋ねても、法華讃嘆、百尺讃嘆、佛足石の歌などがあるし、萬葉集にだつて、維摩講に大唐高麗等の音樂を供養して、佛前に和歌を唱へてゐる。殊に神佛習合思想が一般に廣がつた平安末期以後には、この兩部思想を更に推しひろめて、人丸の如き歌神や勅撰集までをもこの中へ含めようとしてゐるのである。

柿本講式をみると、「敬白法報應化三身如來、古今後撰二代撰集」といひ、「南无去來現世、一切三寶、和歌先靈、往生佛國」といひ、「大權の薩陲、敎主の勅命を愛けて、來りて人丸と稱して和國の風を廣め給へり」などいふてゐる。この垂迹思想は、やがて和歌を陀羅尼と考へる基礎をなすもので、文明八年(二一三九)の柿本像綵色勸進帖では「やまと歌は日本の陀羅尼なりと古より是をいひ傳へたり。これによりて、和光同塵の神明も、此道を捨て給はず」と判り述べる樣になつて來た。

この樣に、本地垂迹說が推し擴められて、和歌藝能の神の本地が佛であり、その權化たる和歌藝能の神が好んで弄んだものだから、和歌藝能は結局佛の喜ぶものであると考へる以外に、上述の敎訓抄の如き、佛神三寶も納受し、鬼神の心をも平げ和げる效能があるから、和歌藝能も滿更見棄てたものでなくして、却つて成佛の緣となると見る觀方もある譯である。

第二には救濟說。これ亦三つに分けて考へられる。一つは上述の慶滋保胤のいへる如く、兒戲の造佛塔さへ救はれるのであるから、自分達の文章（こゝでは佛德讃嘆の文章である。後にはそれ以外の世俗の文章にまで範圍はひろげられる）の功德で、佛道を成じ得るといふ考方と、第二には、順次往生講式に引いた樣に、音樂和歌を供養しても皆佛道を成ずるといふ。或は

「玆にいま聊か滅罪生善のはかりごとをめぐらさむが爲めに、愚詠の中より四十八首の歌をぬき出でて、一卷の歌合とす（中略）道俗ことなりといへども、愚身これひとつなり。うたの數四十八にさだむることは、かの彌陀の本願になずらへて、攝取不捨のちかひなどたのむ故なり」（定家卿自歌合）

といふ具合に、自己の後世を救はれよう爲めに和歌に託するといふ考。第三には「法文歌雖レ無二指事一。若得二其意一候者。爲二出離一至要也」（後鳥羽院御自歌合の最後の判詞）とか、「思を六儀の風情にかけむ輩、同じく三界の暗を出でゝ、共々三明の月をもてあそばしめ」（柿本講式）るといふ風に、他人をして出離の

縁となさしめる効能があるか、又は、和歌は聖德太子以來の權者の好み給ふ所で「これ皆末代の機根を顧て、本立の肝要を傳ふる」ものであると同時に、「先師を弔ふて佛道を成ぜしめ」る縁となるといふ柿本講式の考へ方である。つまり第二の場合を要約すると、法華經には世俗の文筆を否定してゐるけれど、佛の慈悲は結局、如何なる戲をさへ縁として救はずんば止まないのである。從つて白樂天の洛中集記の「願以今生世俗文字之業、狂言綺語之誤。飜爲當來世々讃佛乘之因、轉法輪之緣。」といふ句がお誂向の證句として、盛に用ひられた所以である。かくして、自他ともに救濟の縁となると見るのである。

第三には修養說。これは詠者の心の持ち樣一つで、和歌や連歌も、軈て佛道に入る道となり得とする觀方である。無住法師の砂石集（弘安二年成る）の卷五に「一代ノ聖教ハ佛意。ミナ生死ヲ解脫センタメナリ。道人ノミルニハ皆出離ノ門也。說經師ガミルニハ皆說經書ナリ」とあるのは、狂言綺語も惡とみれば罪惡、佛縁とみれば佛縁ともみられ得るといふ立場を看破してゐるのであらう。で、その次に、惠心僧都が、歌ずきの弟子を破門しようとした時、

手にむすぶ水に宿れる月影の
あるかなきかの世にも住むかな

と弟子の口すさむのを聞いて「ウタハ道心ノシルベニモ成ベキモノ也ケリ」とて、その弟子を許したといふ面白い話を載せてゐる。更に無住は、歌をよむ心得に就て、

「凡狂言綺語ト云テ、口業ノ過ニ和歌ヲ入ル事ハ、染歌ト云テ、愛情ニヒカレテ、由ナキ色ニソミ、ムナシキ詞ヲカザル故ナリ。聖教ノ理ヲモノベ、無常ノ心ヲモツラネテ、世緣俗念ヲウスクシ、名利情執ヲモ忘レ、風花ヲ見テ世上ノアダナル事ヲ知リ、雪月ヲヱイジテ、心中ノ潔キ理ヲモサトラバ、佛道ニ入ル媒、法門ヲ悟ル便リナルベシ」といひ、

「和歌ヲ綺語ト云ル事ハ由ナキコトヲイヘルナルヲ、或ハ染汙心ニヨリテ、思ハヌ事ヲモイヘルハ、實ニ咎ナルベシ、離別哀傷ノ思切ナルニ付テ、心ノ中ノ思ヲアリノママニ云ヒノベテ、萬緣ヲワスレ、此ノ一事ニ心スミ、思靜ナレバ、道ニ入ル方便ナルベシ」

といつてゐる。教訓抄には「信心ヲイタシテミチヲイトナムベキ」ことを說いてあるが、それらより一層廣く行はれたらしいのは無常觀的な物の觀方を勸めることである。

「飛花落葉を見ても草本の草を眺めても、此世の夢幻の心を思ひとり」(都庭訓)とか「此道はいかばかりも無常述懷を、心こと葉のもとゝして、あはれふかく、はかなきことを云ひかはし(中略)さればいにしへの歌人は無常述懷をのみ宗とし侍りき」(さゝめこと)とか、「朝夕のながめにも、さよのねざめ

にも、世の常なきことを思ひ、心に慈悲をさきとして、こと葉にやさしきことをいひ、かりにもあら〳〵しき振舞なく、風雲草木花鳥のなさけをわきまふべしとなり」（若草山）

といふ具合である。若し幽玄論には、一種のさびしい情緒を一の要件とすと考へられるならば、かうした精神がやはり流れてゐたとみることも出來はしないだらうか。

それは兎も角として、かうした心の持ち樣が、信心を先とせよとか、慈悲心を持てとか、無常觀を懷けなどいふ所におちつく樣であるが、筑波問答へくると、更に轉じて、無執著の境地になり得ることを說いてゐる。

「連歌は前念後念をつがず。又盛衰憂苦のさかひをならべて、移りもて行さま、浮世のありさまに異ならず（中略）飛花落葉の觀念もなからんや。歌の道はむかしの人のあまりに執心し侍りし程に、或は一首に命をかへ、難をおもひては、思ひ死にしたるためしも侍りき。連歌はさやうの事は侍らぬなり。たゞ當座の逸興を催すまでなれば、さのみ執著心なきことなるうへ、一座も更に餘念なければ、惡念もおのづから盛に侍る事もなし」

以上の樣な心持を求め、若くは認めて、和歌乃至は連歌を狂言綺語の戲れとは觀じたくないといふのが中世の連歌師の心であつた。

慈鎭和尚が若い頃、西行法師に、眞言の奥旨に達すべき方法を尋ねた所が、西行は密教を學ばむには須らく和歌を學ばざるべからず、和歌を學ばざれば佛教の奥旨は得難しと答へたといふし、元政上人の西行傳といふものには、

「西行嘗曰、和歌者禪定之修業也。又曰、「我由和歌得佛法也」とあるさうだが、西行のいふ意味は果して奈邊にあるのだらう。詩人である程に清新な心を持ち、成心を除去しなければいけないといふのか。枯木寒岩であつてはいけないといふのか、それとも自然の妙用を感得する心あつてこそ、佛教の妙諦に觸れ得るといふのだらうか。或は又、飛花落葉を觀じて無常觀に徹しろといふのか、又は砂石集にいへる如く、「和歌ノ一道ヲ思トクニ、散亂麁動ノ心ヲヤメ、寂然閑靜ノ心」があるからとでもいふのか。何れにしても和歌と佛道とを結びつけてゐることは確かである。

第四には哲學說。これは佛教學に於ける諸法實相の立場にたつて、佛凡一體、善惡無差別、眞俗一諦の世界觀に根據を置くものである。

即ち、涅槃經の麁語軟語皆歸第一義を所依としたもので、彼の白居易の狂言綺語論の如く、一應第一義第二義を立てゝおいて、然る後に兩者の調和をはかつたものとは、表面上立場を別にしてゐるのである。この歸第一義說はやがて陀羅尼觀へと展開してゆくものである。

「法性の空、念來清淨なれども妄想の雲おほひぬれば、正因佛性ありともしらず。このことわりを知らで、佛になることかたし。一卽一微塵の中に、法界悉くをさまる。況卅一字のあひだに、實相のことわりきわまれり」とか

「一切諸法悉是佛性といひ、或一色一香無非中道と釋すれば、霜露のあだなる思ひも、色にめで、香にふけるも、皆是佛法。しかしながら中道の理なり。しかれば袖の上の露をみても、此の思ひをなさば、衣の裏の珠たちまちにあらはるべき因緣也」（後鳥羽院御自歌合判詞）

これなどは、明かに大乘佛敎の實相論に根據をおいての論談である。併し、その當時にあつて、果して、和歌に對してこれ丈けの自信をもつて作り且つ評してゐたかは疑問で、その點へくると、柿本講式が「地によつてつまづくものは、かへて地によつてたつ。道をゆいて迷へるものは、かへて路をゆいてさとる。此道の先亡（イ士）をとぶらはむ事、しかじ此の風をもてせむにはとなり」と言つた方が本當らしい心の聲と聞えるのではあるまいか。卽ち和歌ならば和歌の道に、傍目もふらず精進三昧すれば、やはり、ある心境に至り得るといふのであらう。

以上の所說は畢竟、(1)文藝の林に遊んで罪を得たものは、文藝の林に於て光明に浴することが出來る。(2)文藝に携はるとも、常に道心を持つて居れば遂には悟れる。(3)麁語軟語皆歸第一義といふ平泉

博士の三通りの解釋を布衍したに過ぎないのであるが、更に進んで陀羅尼觀への展開を考へる必要があらう。それは前に引いた後鳥羽院御自歌合の判詞にも既にあらはれてゐる所である。

抑々、陀羅尼といふ語は、飜譯名義集には左の如く註してある。

「陀羅尼、大論秦言、言能持。集種々善法、能持。令不散不失。惡不善根心生。能遮令不生。」

大施餓鬼集類分解には「能持善、能遮惡」と釋してある。かうした意味をもつ陀羅尼を、和歌乃至は連歌へ結びつけたについて、砂石集の所論を洗つてみることにしよう。大體次の二となるやうだ。

(一)言スクナクシテ心ヲ含メリ、持惣ノ義アルベシ。持惣トイフハ即ち陀羅尼也。我朝ノ神明ハ、多ハ佛菩薩ノ垂跡、應身ノ隨一ナリ。素戔嗚命スデニ出雲八重垣ノ三十一字ノ詠ヲ始メタマヘリ、佛ノ語ニコトナルベカラズ。天竺ノ陀羅尼モ、タヾ其國ノ人ノコトバナリ。コノ故ニ一行禪師ノ大日經ノ疏ニモ、隨方ノ詞ハミナ陀羅尼トイヘリ。佛若シ我ガ國ニ出テ給ハヾ、タヾ和國ノコトバヲモテ陀羅尼トシタマフベシ。

(二)高野大師モ、五大皆響アリ、六塵コトゴトク文字也ト宣ベリ。五音ヲイデタル音ナシ、阿字ヲハナレタル詞ナシ。阿字即チ密教ノ根本也。サレバ經ニモ舌相言語ミナ眞言トイヘリ。大日經ノ三十一品モ、ヲノヅカラ三十一字ニアタレリ、世間出世之道理ヲ、三十一字ノ中ニツヽミテ、佛菩薩ノ

應モアリ。神明人類ノ感モアリ。(中略)日本ノ和歌モヨノツネノコトバナレドモ、和歌ニ用テ思ヲノブレバ必ズ感アリ。マシテ佛法ノ心ヲフクメランニハ疑モナク陀羅尼ナルベシ(和歌深秘抄モ大同少異)

(一)は短い言葉の中にも無上甚深の妙義を含むを以て惣持の義即ち陀羅尼とし、(二)は一切の舌相言語皆陀羅尼なりといふ。この二つの立場から、和歌を陀羅尼と見なし、和歌の本來は「諸法實相也、色香中道也。麁言軟語皆歸第一義。和歌何ゾ必シモ簡ミステン。治生產業悉ク實相ニ背カ」ざるものである。この陀羅尼をして、綺語の失に墮せしめる所以は「人ノ染汙ノ心ニ有」ると見るのが無住の立場である。

以上を要するに、狂言綺語の考へ方には(1)文字通りに罪惡とみる說、(2)法樂に供し神明も喜ぶとみる說、(3)心さへ道心を忘れずば成佛の緣となる、といふ色々の要素が含まれて居り、陀羅尼も亦、(1)本地垂迹說によるもの、(2)教化になる故に、(3)惣持の義あるが故に、(4)諸法實相、などの色々な要素を含んで、これら兩者が相雜つて室町時代の連歌論へ來て、一層陀羅尼觀が强調され、時としては和歌以上に尊いものとする傾さへ生じて來た。これは、和歌に對抗する爲めの新興連歌の一運動でもあるが、同時に、この思想の普及をトすることも出來やうと思ふ。

かうした陀羅尼觀の勃興には、文學道の尊重、禪宗的思想の影響なども考へられないでもないが、同時に鎌倉初頭から盛になつた國家的自覺の澎湃たる精神によつても育くまれ、それと附隨して、神佛習合思想が、佛元神從から神元佛從へと轉向していつた時代思潮との上に、大なな關係があるのではないかと考へられるのである。

それらの諸事情のために、三十一文字は如來の三十二相にかたどると考へるよりも、逆に大日經の三十一品も自から三十一字にかたどつたものだと考へ、或は、少くとも「大唐においては經陀羅尼、吾朝にては和歌」(馬上集)「天竺ニハ陀羅尼、大唐ニハ詩、日本ニハ歌」(世鏡抄)と云ふ風な對立をとつて來たことは、注意すべきであると思ふ。若し、これを一層發展せしむれば、佛教に隷屬した文學觀を脫して、日本固有のものとしての和歌乃至物語が、文藝本來の目的、使命に還り、もつともつと活氣ある活動を遂げ得たのではないかと思ふ。卽ち天竺震旦の陀羅尼、詩と相對せしめて、日本の歌を考へるならば、更に一步をすゝめて、和歌の獨特な世界を開拓すべき點に眼を向けてほしかつたと思ふ。そこに至り得なかつたのは、經典はいふ迄もなく、漢詩にした所で、念ひ邪無しといふ風な考へ方をしてゐたのだから、或は中世人にこれを求めるのは無理かもしれない。

で、徒らに佛教觀の奴隷となつた狂言綺語や陀羅尼に憤慨するよりは、幾分でもそこに意義を認めて、此の稿を終りたいと思ふ。それは一つには作家に與へた影響であり、二つには文藝觀そのものに與へた一つの試みとしてゞある。

三

「それ秋月を暮嶺にまつ、いまだ無明の暗を照らさず、春の花を遠山に尋ぬ、爭でか覺樹のたよりとならむ。しかのみならず、月をあざけり、雪を厭ふおもひ、妄念を曉の空に殘し、花を惜み、風をそねむ、心、邪執を春の日に結ぶ、まことに殺盜の重罪にあらずといへども、しば〳〵綺語の罪科を招かざらむや。夫婦妖艶の詠、男女戀慕の詞、たがひに輪廻の罪根をきざし、おの〳〵流轉の業因を結ぶ、末の露もとの雫ながく消えなむ夜、忽ちに暗きよりくらき道に入りなむとす。をしむべし〳〵。かなしむべし〳〵」（柿本講式）

宗祇もやはり、

「予既に老いぬ波六十ぢにかゝりて、耳したがふことはりもなく、いたづらに花の春、月の秋ををくり、朝の霜、夕の風をまちわびて、すゑはに宿る露の限りををくとも、いま幾程か侍らん、空しく當來

のつとめを思はずして、此世の道に執をとむること、いかゞはせんと、なげきあまりては……」

（老のすさみ序）

といひ、宗祇を慕うた芭蕉も、

「生死の轉變を前に置き乍ら、發句すべきわざにもあらねど、よのつね此道を心に籠て、年もやゝ半白に過たれば、いねては朝雲暮烟の間をかけり、さめては山水野鳥の聲におどろく。是を佛の妄執と戒め給へる。たゞちは今の身の上に覺え侍る也。此後は只生前の俳諧を忘れむと思ふは、と、返す〳〵悔み申されしなり」（笈日記）

と云つたと傳へられてゐる。

和歌が陀羅尼であるか否かは今問ふ所ではない。綺語が讃佛乘の因となるかどうかも今は問題ではない。その狂言と觀じ、綺語と思ひつゝも、それを捨てさり得ない惱み、そこに、この十字架を背負ひつゝ文藝の一道につながつてゆく謙虚な姿をみることが出來る。

といつて私は、目的論的文學觀を肯定し、文藝の至上主義を否定するのでは勿論ない。私は作者の心に植ゑつけられたこの永劫の魂にふれようとする念願と、自己の行爲に對する不斷の懺悔心と、この二つの中をあえぎつゝ、細いながらに、自分の道をふみしめてゆく態度を尊く思ふのである。これ

狂言綺語觀から受けた影響の最も大きなものではなかつたか。

さもあれ、これが第一義に歸すとか、乃至は陀羅尼であると論じた說は、文藝の價値を高めようとして、却つて衰へさせたものである。といふのは、陀羅尼であるとして自惚れなければ、陀羅尼たらしめようとして、佛教道德の心持を文藝に强ひる結果となつたからである。これ恰も近世文藝の勸善懲惡論が、儒教道德に隨從して、道德の脚下に足をしばられたが如きである。されど、かうした目的論的文學論が先行してこそ、これに反逆を企てた宣長の物のあはれ說が出たとも考へられるのではあるまいか。

第二に考ふべきことは、狂言綺語の文學觀は未だ文學論として統一された何物をも生み出しはしなかつたにしても、文學の本質は何かといふ問題に眼を向けた點である。かの幽玄有心、餘情などの論は和歌文藝の目ざす所であり、作意姿態の出來ばえについて幽玄の趣ありとか長高しとか判ずる批評として成長したものであるに反して、狂言綺語は、よしその當否は別として「文學藝能は狂言綺語なり」と定めたのであり、更に「陀羅尼なり」と斷じたのである。そこに、幽玄論とは違つた立場から狂言綺語論も立派に成立する筈ではあるまいか。

或は又、今日、社會科學のある思想實現の方便として文藝を見ようとする一派、或は近世の道德教

化の方便としての勸懲論に對立せしめれば、發心求道の便りとしての狂言觀は、これ亦中世思想に最も接近した一つの動きであつたと見ることも出來やう。（昭六・五・國語と國文學に揭載）

以上は主として佛教的な考を中心として狂言綺語を考へたのであるが、又一面には儒教の影響から出發して、狂言綺語觀と同じ樣な觀方をとるものが早くから存在してゐたことも注意すべきである。即ち紀貫之の新撰和歌の序に「雖誠假名於綺靡之下、然復取義於教誡之中者也」とあつたり（大日本歌學史）奥儀抄の俳諧歌に「狂言にして義妙をあらはす也」とあるなどである。

福井久藏氏もいつて居られる樣に、古今集の眞名序に天地を動かし鬼神をも泣かしめる和歌の德を述べたてたのも畢竟詩の序からの影響であつて、詩は志をいひ、志は誠であるとするならば、勢ひ教誡の儒教的政治倫理と結合すべき結果となるのである。

貫之が和歌を以て教誡の目的のために作るものとは考へなかつたであらうけれど、優れた和歌は自然に人の心を和げる力をもつてゐるとは考へたらうと思はれる。特に新撰和歌の序などを見ると、支那の模倣とはいひ乍ら、やはり、さういふ事をも認め、假名といひ綺靡として和歌、和語を眺める傾きが幾分かはあつたとも考へられる。土佐日記が和文即ち女文字もてつゞる文を一寸後めたく感じたらしいのも頷かれもする。俊賴の俊賴口傳（俊秘抄）にも「大和みことの歌は我が蜻蛉島のたはぶれな

れば」とある。

とも角、儒教の立場からしても、教誡の意を含まない文字は結局閑文字なのであるから、和歌文藝に對して、閑文字ならぬ權威を認めさせようとすれば、勢ひ倫理的な方面へ結びつけなければならなかつた。これは鎌室町期に出た歌論書の中にも見られる一つの傾向である。佛教、儒教、何れの考にもとらはれないで、「歌は志を述べ、耳を喜ばしめん爲なれば、時の人のもてあそび好まんに過ぎたる事やは侍るべき」と述べた鴨長明などの考は、當時としては寧ろ珍らしい方であつたと思ふ。

七、戰記文學

戰記物に見ゆる武士

一、士道

士道といひ、武士氣質といふものが一つの組織を與へられ、倫理的に最高善としてその實行を強要され、且つ信仰的に尊崇されたのは德川期に入つてからと云へる。然らば武士道とは何ぞやといへば北條竹鳳が士道心得書に「士の道則武也。以レ理導レ之、是を文と云て、以二刑罰一導レ之、是を武と云ふ――君として德を不レ脩、民を不レ教、守護とならざる時は三民流亡す。士として武道を能せざる時は士も亦遊民也」といつてゐる樣に、文武兩道に秀でゝ世を治め身を治する道が武士道である。これ言ふ迄もなく儒教を根柢として、廣義に武士道の本義を說明したものである。

中江藤樹も亦文武一致を說いて、兩者は不可分の關係にたつ「人性の感通一德」だと論じ、「文と武と世俗大きなる心得そこなひ候。世俗は歌をよみ詩をつくり、文筆に達し、氣だてものやはらかに花車(華奢)なるを文といひ、弓馬、兵法、軍法をならひ知りて、氣だてたけく、いかつなるを武といひならはせり。みな似ぬ事にて候」(文武問答)と看破して、さて文武にはそれ〳〵德と藝との本末がある卽ち仁は文の德であり、義は武の德である。文樂、禮樂、書數は文の藝であり、軍法射御兵法は武の藝である。この本末が兼備して、文武合一なるものを、眞實の文武だと定めてゐる。

そして、この武士道の修養は、山鹿素行に從へば、立本、明心術、練德、全才、詳威儀、自省などといふ德目のもとに忠孝仁義を實踐することである。(士道)そして、これらの所說は結局、何れも儒敎の「天下莫大於道、莫重於義」(鳩巢の士說)に落ちつくのである。從つて、儒敎の精神は德川時代に入つて完全に目的を達し、殊に武士階級の中で立派に行はれたものだとされてゐる。

かうした士道の德目が列擧されたり、文武一致の哲學的考察が行はれたのは德川期に於てゞはあるが、この武士氣質の萠芽は隨分古くから存在した事は言ふ迄もない。否寧ろ考へ樣によつては、理論づけられたり、形式化した德目に縛られた德川期は、武士道の眞骨頂が亡んだ時代であり、血潮の流動してゐる本然の行爲を認め難いとさへ言ひ得るかと思ふ。これといふのは世の中が平和になつた結

果である。

國亂れて忠臣現はるといふが、熱に動き血にもえる樣な花々しさと强い力とはやはり亂世にのみ見得る火の花である。爭鬪史の花々しいのはそれが爲めである。英雄がかゞやかしいのもそれが爲である。

かく論じてくると、武士道精神が發揮されるのは戰世に限り受難にのみ伴ふ樣であるが、そしてそれは一面の事實ではあるが、問題はその現はれ方如何に存するであらう。蠻勇、粗暴、無秩序、不義、原人的感激、そんなものは武勇とも忠義ともいひ得ないものである。以下古來の武士氣質が文學に如何にあらはれてゐるかを一瞥すればその間の消息が明かになると思ふ。

二、武士氣質

神代の昔から武御雷、八十武、川上建、日本武尊などの神名、人名に武を以て尊稱の如く見做したのは、鬼武者とか惡源太などの鬼惡、と等しく、その武威を稱贊する心持からであつたらしく、武勇といふ事は何時の時代にでも重んぜられたものである。

古事記によれば天照大神が「左右の御手にも、みな八尺の勾玉の五百津の御統の珠を纏き持たして、

背には千入の靫を負ひ、五百入の靫を附け、稜威の竹鞆をとり佩して弓腹振り立て、堅庭は向股に踏みなづみ沫雪なす蹶散して、稜威の男建蹈み建び」給ふ御有様など、女神にも似あはぬ程の勇ましい御樣子振りに描寫されてゐる。

かうした勇ましさばかりでなく、須佐之男命に見られる姉神を思ふやさしい情愛や、大國主命を通して窺はれる仁慈の心なども亦武勇と共に重んぜらるべきものであつた。

更に注意すべきは大義の觀念である。元來古事記の編纂は已に國家的統一が出來、政治の中心が皇室といふ絶對の意志命令によつて統一されてゐた時代なのだから、その皇室に對し乃至國家に對して少くとも不純の氣持をもつことは許されなかつた時代になつて來てゐた。(とはいへ、なほその神話傳說中には無邪氣な感情の動くまゝに行動していつた上代人の超倫理的な姿が見られるのではあるが)從つて、天若日子が還り矢に當つて死んだり、饒速日命が降服したり、草薙劍に靈妙な力を認めたりする說話には、何れも大義の歸趣がおのづから示されてゐる。これは萬葉時代へもやはり續くので、一面には個人的になつて敍情の全盛時代を來したけれど、やはり、天神の子孫に在す皇族は、日の御子として絶對の信仰的な尊さと親しみとの中心であらせられたし、國土と皇室とはやはり離るべからざるものであつた。

殊に大伴氏などの武人は、大君の御前に屍をさらすことを以て最高の名譽としたのである。

然るに、一朝藤原氏の勢が強くなつて、皇威の影が薄くなると、經濟的に保證されてゐる貴族達はたゞ遊宴と情事との風流三昧な情趣生活のみに沒頭する樣になつた。そして武力はたゞ僅かに邊土の防備、領地の保護、租稅徵收の役をなすに過ぎなくなり、皇室や國家に對する忠の觀念は何時しか不明瞭になつてしまつた。

從つて、都にある武人はわづかに盜賊の爲めに番犬となるか、賤民を取締る巡回となるか、貴族の美的生活を滿足させる爲めの花やかな行列に警固の名によつて加はる木偶となるか、でなければ、怪物退治でもして噂の花を咲かせる以上には認められはしなかつたのである。

これに反して、地方にある武人や豪族は、政治上には地位を得られない代りに、その力と富とを以て、世襲の郎從を養ひ、譜代の臣を育てゝ益々主從の關係を鞏固にし乍ら、時勢の乘ずべきを窺つてゐたのである。

果然、時は來た。貴族の優惰安逸はついに彼等から富の力を奪つたのである。伊勢平氏が多年蓄積した富を以て、得長壽院の改築に當り、當帝の御意にかなつた以上、もう京洛の天地は平氏なる武人の手に握らるべき切札が投げられた譯である。富と武力と皇室の信任とを摑み得た彼等は、これから

思ふ存分に腕を振ふべきである。

然し悲しい哉彼等にとつて只一つ缺けたものがある。それは都なれない粗野な無智な點で、これが爲めに高平太や伊勢瓶子と嘲られた武將もあれば、「まればれわいたに」といつて瓜はじきを受けた大將もある。これに反して和歌の一つをも詠じ得る武人は、それが爲めに辛き命を助かつたり、低い乍らも位を一階昇されたりしたものである。

中古近古時代に於ける武人の風雅美談は、今日我々が解する樣な文武兩道といふ意味でたゝへられたのではなく、當時の貴族達が、自分の趣味教養に同化した點を喜んだものではあるまいか。卽ち東人と輕蔑し低級な武人だと蔑んでゐたものが、案外の秀句を吐くのに寧ろ驚いた爲の優美であらうと思ふ。

そして又武人の方からいへば、貴族の趣味に同化するのが得策であると考へた者もあらうし、又貴族文化への憧れから進んだものもあらう。

三位中將重衡が千手をみて「あな思はずや、吾妻にもかゝる優なる人のありけるよ」と言つたのは明かに京都文化を中心としての考へ樣であるし、親能が敵ながらも　平家は代々歌人才人達にて渡らせ給ひ候、先年あの人々を花に喩へて候ひしには、この三位中將殿をば牡丹の花に喩へて候ひしか」

と讃美してゐるのも同じ心持からである。

とも角かうした舊貴族文化教養への憧れの中には、一面優にやさしい氣品を愛する心があると同時に、「英雄閑日月あり」の境地を床しく思ふ心持もあつた。即ち頼朝が「平家の人々はこの二三箇年は軍合戰のいとなみの外は又他事あるまじきとこそ思ひしに、さても三位中將の琵琶の撥音、朗詠の口すさみ、夜もすがら立ち聞きつるに、優にやさしき人にておはしけり」と感嘆の聲を放つてゐるのでも解る。

かうした落ちつき――生死巖頭に立ち乍ら心ゆくばかり琵琶を引き朗詠する境地は、貴族文化が武士の生活にとり入れられてはじめて開かれた世界であるとみていゝ。「青葉の笛」などもやはりさうである。齋藤實盛が髮を染めたとか、梶原景季が箙に梅花を挿して合戰に臨んだといふ話も、武士の生活に足をふみしめて、貴族文化をとり入れる時、そこから生れてくる武士の嗜みであつた。佐藤次信の母が「武士は剛にても剛なるべき者はなし」といつた(義經記)のもその心得であらう。

この樣に舊文化の教養を攝取して武士の氣品を豐かにした裏面には、やはりもとの武士らしい粗朴さと剛健さがあるからいゝのである。「軍は又親も討たれよ。子も討たれよ。死にぬれば乘り越え〳〵戰ふ」一猪武者であり「馬に乘つて落つる道を知らず、惡所をはすれど馬を倒さざる」一つはものであつ

た(平家)。爲朝が「武士たる者殺業なくては叶はず、それにとつては武の道、非分の者を殺さゞるなり」(保元物語)といひ、非分の者は殺さぬにしても一度戰場に臨めば、生死を度外視して爭ふは勿論そこには卑怯を惡み「功名手柄も紛れぬやうに只一騎いかにも强からん方へさしむけ」てほしいといふ功名慾も出てくるし、男らしい態度も生れてくるのである。功名手柄を爭ふ爲めには、競爭者を瞞す(宇治川の先陣)ことすら敢て厭はないといふに至つては、少々脫線氣味ではあるが、そこには又家の名譽の爲め、主君への忠の爲めといふ一途な心が動くのだから、些か恕すべき點がないでもない。

義經の戰法などでも可なり、功にはやりすぎる無鐵砲さはある。

この一途なはやり心を一面に認めはするが、さりとて又良將たるには少くとも遠謀深慮でなくてはならない。平家物語の著者は、賴朝が伊豆へ落ちてゆく事を記した中に「父撃たれぬと聞けば自害もせで尼に屬して、かひなき命生きんと歎くこそ無下なれ」といふ時人の世評に對して「賴朝幼なしと雖も父が子なれば、越王會稽の恥を雪ぐが如き遠謀の心ありてにや」と見たのは、必ずしも死に屑きのみを推賞したのでなくて「如何なる名將も命ありての事なり」と考へたからである。

大義の觀念に至つては、保元物語に鎌田の次郎が「綸言此の如し——罪に恐れて宣旨を背かば忽ち違勅の者となりぬべし」とて義朝が爲義を殺すことの止むを得ないことを述べて居り、平治物語では

賴政が「累代弓箭の藝を失はじと十善の君に附き奉る」とて義朝に味方しなかつた所以を辯解し、或は義朝が殺されたのは畢竟身から出た錆で「君の御政の不正より起る所なれども、下として上を凌ぐが故に身を滅ぼしぬる」結果を産んだとするが如きは、何れも君主を大宗とした考へから出たものでこれらは承久亂の義時の訓言にも、平家重盛の忠諫にも隨所にみえてゐる事柄である。太平記に來つては、高氏の篠村八幡の願文にも「今遷主於西海之浪……是朝敵之最」といひ、義貞が稻村崎の條にも「義貞今臣たるの道を盡さん爲めに……其志偏に王化を資け奉つて蒼生を安からしめんとなり」といつてゐる。これらは全く尊皇的口吻をもらしてゐる一例である。

しかし實際當時の事情を考へてみると、一般に知識の低かつた武士には、天皇の尊嚴さへも辨へなかつたものが多かつたらしく、一般の民衆も例へば北朝の天子は高氏から天子の位を授かつて幸福至極だといふ樣なことを云つてゐた程だから、その尊皇思想も極めて不徹底なものであつたらう。中にも心ある人は、正しい尊皇論をもつてゐたらうが、當時の公家といひ、武士といひ、何れも「大名は草の靡き」で、利害得失によつて態度を左右したのであつた。太平記の作者が誠しやかに「君憂臣勞主辱臣死」とか「普天下無非王土、率土濱無非王臣」などゝ支那の典籍を流用してはゐるけれど、太平記自身の記述が既に不徹底な無節操な誤謬を遠慮なくやつてゐるのである。

保元物語で義朝が其父を殺す時に「君は至つて尊けれど至つて親しからず(中略)父のみ尊親の義を兼ねたり(中略)若し忠を面にして父を殺さんは不幸の大道不義の至極なり」と作者が批判してゐる態度といひ、重盛が忠孝兩全に迷つて「大義滅親」の信念が薄かつた點といひ、何れも尊皇を認め乍らも猶そこに幾分の弱さがあつた事が察せられる。これといふのは徳川時代の士道論の樣な、抽象的若くば政策的な理論ではなくて、實際の感情から關係の重く深い方へ傾くのを無理からぬ事だと考へたのにもよると思ふ。

君臣の關係のみならず、諸侯と將軍との關係も亦利害打算から嚮背を東西にしたもので「大名は草の靡き」といふ諺はよく此の間の消息を物語つてゐると思ふ。

これらに比して遙かに純で且つ根強い力をもつてゐたものは主從の關係である。「源氏には二人の主もつべき理由なし」として志を專一に忠を勵んだ點は全く主從同一だといつてよろしい。それも長い間の相互扶助が齎した結果ではあるが、時としては義經と辨慶の樣な短い關係の間に結ばれたものも少なからずあつた。主從の間には少くとも然諾を重んずること、義を重んずることは驚くべきものがあつた。

それが爲めに、主君の馬前に命をすてる事を以て最大の名譽としたのである。特に、自分の主人が

悲運逆境にある時、これを見殺しにすることは武士としてあるまじき恥であつた。武田勝頼の臣、小宮山内膳が、閉門蟄居の身ながら、勝頼の難に赴いて死んだ如き、安藤左衛門聖秀が御屋形（高時の邸）の燒跡には討死の者一人も見えずと聞いて「口惜しき事かないざ殿ばら、とても死なん命を御屋の跡にて靜かに自害せん」（駿臺雜話）といつて一族を率ゐて切腹した如き、或は齋藤實盛が、平家の敗れるのを知りつゝも命をすてゝ從軍した如きは何れもこれが爲である。又彌兵衛宗清が「今更源氏に諂ひて其の蔭により候はんは、西海にある朋友どもの承る所も口惜しうこそ候へ」とて頼盛の供をしなかつたなども武士の意氣地であつた。

平治物語、義朝幼少の子失はるゝ事の條に、乳母内記平太以下の殉死に對して作者は「合戰の場に出でゝ主君と共に討死し、腹を切るは常の習なれど、斯る例はまたなしとて、譽めぬ人こそなかりけれ」と推賞してゐる。これなどは、戰場に於ける氣の立つた時、群衆心理にかられて勇敢な行爲をするよりは、一層悲痛である爲めに讃辭を惜まなかつたものと見える。

兎も角、當時に於ける武士の主從關係は君臣關係以上に强い信仰であり、純な熱情が保たれてゐたと見られるのではあるまいか。

この主從關係を、德川時代へ來てもなほ持續させようと力め、御用學者の手によつて朱子學に結び

つけられたもの丶、幕府の勢力が弱まるにつれて、何時しか將軍と諸大名との關係も破れざるを得なかつた。もと〱深い主從關係でなく、お互に功利的な氣持でなれ合世帶をして來たのだから、無理もない譯であるが。……そして御用學者によつて教へられた大義の觀念は、却つて國民の心の底に深く尊皇の思想を吹き込んでしまつたので、宛かも幕府としては自から毛を吹いて疵を求め、買犬に手をかまれた形となつたのである。

以上の如く、主從の關係は極めて密接なものではあつたが、これとて本々を洗へば保護者と被保護者の關係である。故に被保護者の立場としては、自分又は自分の子孫の所領安堵を求め、手柄に對する報酬を求めようと願ふのは當然な事である。「軍の先を懸うと思ふも子供がため、源太討たせて景時命生きても何にかはせんなれば、返せやとて又取つて返す」―(平家物語)とあるのもそれが爲であり、姻戚關係を結んでおいて、敵味方に分れても、一方の動功に申しかへて、敗者を救ひ出さう（平家物語樋口きられ參照）とする結婚政策を行ふのも亦無理からぬ事である。

かうした巧利的な考から、父子や親戚が敵味方に分れるものが出てくると、父子が敵味方に分れたについての事情を吟味して、罰すべきや否やを定めなければならないといふ事が、爲政者の方では必要になつてくる。貞永式目の同時合戰罪科父子各別事の條に、

右父者雖レ交ニ京方一。其子候ニ關東一。子者雖レ交ニ京方一。其父候ニ關東一之輩。當罰已異。罪科何混。（ヒトシカラン）又西國住人等。雖レ爲レ父。雖レ爲レ子。一人參ニ京方一者。住國之父子不レ遁ニ其咎一。雖レ不ニ同道一。依レ令ニ同意一也。但行程境遙。音信難レ通。其不レ知ニ子細一者。互難レ被レ處ニ罪科一歟。

とあるなどは、其の間の消息を物語るものではあるまいか。

何れにしても骨肉の情の深さは、時としては主從の關係をとびこえる事があり。自分の一家の永續といふ家門をおもふ心のあつさは、父子兩方に分れて、せめても一方の安全を保たうとした事が分る。保元平治の亂は骨肉相食む最も非人道的な戰であつたと非難されるけれど、兩方に分れた武人の心の中には、かうした考があつたのかもしれない。源爲朝が兄の義朝を射落さうと矢を番へた時「まて暫し、弓矢取る身の謀、汝は內の御方へ參れ、我は院方へ參らん、汝負けば憑め助けん、我負けば汝を憑まんなど約束して、父子立別れてかおはすらん」と思案して、番へた矢を脫したと保元物語には書いてある。そして、同作者も　遠慮の程こそ神妙なれ」とほめてゐる。

爲義と義朝父子の間に默契が成り立つて兩方敵味方に分れた迄はよかつたが、思は同じ淸盛の爲めに裏をかゝれたのが、源氏の外交的な失敗であつたのだらう。

かう見てくると、保元の亂に於ける武士が兩方に分れたことは、その動機に於て强ち非難さるべき

でもあるまい。何れにしても戰爭は死を覺悟しての上であるから、これ位のかけひきをしなければ家系を繼續させることは出來ないのである。しかもこの策略が失敗に終つた時こそ、武士にとつて最も悲しい惱みを味はなければならないのである。

しかし、時としては見す〳〵一家一門が枕を並べて死なゝければならない場合もある。父が可愛い子供を殺してまで、卑怯な振舞を後に嗤はれまいとする苦衷もある。その場合伊東祐清の態度の如きは誠に立派なものであるといはねばならぬ。

「判官(光季)の子に、壽王冠者光綱とて十四歳になる者ありけり。判官『汝はありとても戰すべきにあらず。鎌倉へ下り、光季が形見にも見え奉れ、幼からんほどは、千葉の姉の元にて育て』と言ひければ、壽王申しけるは『弓矢取るものゝ子となりて、親の討たるゝを見捨て逃る者や候。又千葉介も親を見捨てゝ逃る者を養育しられべきや。唯御供奉り候べし』といひければ、『さらば壽王に物具させよ』といひければ、萠黄の小腹卷に、小弓に征矢を負うていでたゝせたり。」(中略)『彌太郎判官高重』と名乘りて門の內へ喚いてかく。壽王冠者『烏帽子親にておはし候へば、恐れ候へども、矢一つ參らせん』とて放つ」(中略)「壽王丸簾の間に立去りけるを、判官『敵に取らるゝな、光季よりさきに自害せよ』といはれて、

武具ぬぎすて、刀を拔いたりけれども腹を切り得ざりけり。『さらば火の中へ飛び入りて死ね』といはれて走り入りつるに、恐しくや思ひけん、二三度走り歸り〳〵しけるを、判官呼びよせて、膝に据ゑて、目を塞ぎ、腹を掻き切り、火の中へ投げ入れて、自身も……火に飛び入つて、壽王が死骸に抱きついて伏しにけり」

これは承久記の中では出色の生き〳〵とした描寫である。子を殺す親の心、こゝにも武人の姿がはきり寫されてゐると思ふ。

三、辭世

さて以上によつて、源平期以後の武士が、武勇を尙ぶは勿論、志を專一にすべきこと、卑怯を忌むこと、功名心の旺盛なこと、死生を度外に置くこと、情あり文事あること、遠謀なるべきこと、君臣主從、父子の情などについて概言したのであるが、これらは畢竟、武人の間に長く培はれた面目律と公家文化の教養とに俟つてはじめて得られた事はいふ迄もない。

武士の間に培くまれた長い間の面目律は、前にも述べた樣に、經濟關係、義理、情誼、其他いろいろと複雜な事情によつて育てられて來たであらうけれど、これを外部からの影響に見る時は、儒教と

佛教との感化を無視することは出來ない。

支那の學藝は我國に齎らされてから以後も、制度の改正に應用せられ、官吏登用の具として用ゐられ、風流韻事の媒として愛されたのであるが、室町時代から儒教的な倫理方面が漸く強く認められる樣になり、これが武士道の面目律を大成せしむるに與つて力があつたのである。

佛教は又、社會事業とか鎭護國家現世利益の呪術的修法とか、社交の趣味化の方便として採用せられたものが、鎌倉期以來、安心立命を求むる解脱方法として用ゐらるゝに至り、こゝに死生超越の武士道に大きな力を投げかけたのであつた。これらは一一例證する迄もなく明かな事である。

太平記に見られる辭偈（辭世の句）をみても、如何に禪宗味の多い空無の思想を取り入れ、死生を本來の相に於て眺めたかゞ解ると思ふ。

一、五蘊假成形　四大今歸空　將首當白刄　截斷一陣風　（日野資朝）

（增鏡）では同一人の辭世の句が次の樣になつてゐる。四大本無主　五蘊本來空　將首傾白刄　但如鑽夏風）

二、古來一句　無死無生　萬里雲盡　長江水淸（俊基）

三、逍遙生死　四十二年　山河一革　天地洞然（源具行）

四、提持吹毛　截斷虚空　大火聚裏　一道清風（鹽飽入道）

五、皆人の世にある時は數ならで、

憂にはもれぬ我身なりけり（貞俊）

以上五つは、何れも斬首に逢ふ直前に詠じた偈か歌であるが、その何れをとつても明かに空觀から來てゐることがわかる。就中初めの四つは禪僧の辭偈から來たもので、この風潮は五山文學を繙く時誰しも頷かれ得る點であらう。

一體、臨終直前の辭世の詩歌は極めて少ないもので、戰記物をみても、ほとんど以上の五つ位しか見當らない樣である。尤も前以て死を覺悟して詠じたものとしては、平家物語の維盛入水の條に「故鄉の松風いかに恨らん、底のみくづと沈む我身を」とか、太平記にある正行の「かへらじとかねて思へば」とか、曾我物語の「今日いでてめぐりあはずは……祐成」「ちゝぶ山おろす嵐の……時致」などがあり、後の形見の爲めにとて戀人に送つたり、故鄉へ送つたものなどは平家物語にも承久記にも大平記などにもいくつか見られはする。のみならず辭世の歌と見られ得るものは萬葉集あたりにも家持の「丈夫は名をしたつべし」の如きものが已に存在するのではあるが、特に辭世の句として詠ずるのが流行したのは室町時代以後即ち禪僧の影響が多分にあるのではないかと思ふ。それが後には辭世の

代作をすら依賴するに至るのであるが、かうなればもう一種の遊戯である。死生を超越したといふ嚴肅な氣持ではなく寧ろ人生そのもの、自分自身をまで僞つた態度であらう。

いづくともしらぬ逢瀨のもしほ草書きおく跡を形見とも見よ

あふことも露の命ももろともに今宵ばかりや限ならまし

逢ふ事の限ときけば露の身の君より先に消ぬべきかな

平家物語に見ゆるかうした贈答にはまだ悲しい涙があり、床しい人間のやるせなさがひそんでゐる。

故鄕に今夜ばかりの命ともしらでや人の我を待つらん

まてしばし子を思ふ闇に迷ふらん六の街の道しるべせん

これらも人情自然の發露であつて、人の心を打つものがあるけれど、前の提持吹毛云々へ來ると、餘りに朗らかな境地であり過ぎる樣にも思はれる。義堂禪師がいつた樣に、五山の僧徒は不立文字の宗門にあり乍ら、餘りに文字に捉はれ過ぎたのであるが、武人が果して眞に死生本來空と悟つたかどうか、可成り判斷に苦しむのである。たゞ考へ得られる點は、日常干戈の間に日を送り、人を刺し已も刺され、血を見ることを恐れなかつた武人としては、死をみること歸するが如きものゝ存した事は疑ひ得まい。從つて、さういふ氣持にある時は、眞意はとも角、「本來空」なんといふ言葉が極めて自

然に受け入れられたであらう。

然し又一方から考へれば、戰場を馳驅する武人は、靜かに「本來空」と嘯いて死ぬるよりも、もつと反抗的な熱に燃えて、賴朝の首をとる迄は供養もするなとか、七度生れて仇を報ずるとか、或は後の腹切りの手本にせよといつて死んでゆく方が素朴的であり、戰國時代の武士らしくも思はれる。これが德川時代に於ける平和時の切腹となれば、おのづから違つた色彩をもつて來るであらうけれど……。

これを要するに、纒綿たる悲しみの情を述べるものは、人間自然の情とはいへ、やはり王朝風の貴族的な女性的な心の流れであり、死も無く生もなしと斷ずるのは禪的な理智の流れであり、その中間に屬する猪突的な衝動的な、反抗的な死に樣が、源平から南北朝頃の武人の戰場に於ける死の心持であつた樣に思はれる、そして、この心持は、辭世の詩歌としては寫されてゐないで、言葉として記されてゐる。これに前後する二つの心持のみが詩歌の形をとつた辭世若くば形見の歌として寫されてゐるといふ事は一寸興味ある事柄ではあるまいか。

四、義經記と平家物語

義經記はいふ迄もなく義經を主人公とせる一種の英雄說話で、その脚色は大別して二段とすること

が出來る。即ち卷四の二「義經平家討手に上り給ふ事」迄を彼の發展時代とし、「腰越申狀の事」以下をその不遇沒落の時代とでもいはうか。然し、作者の興味乃至同情はその後半に存するものゝ如く、從つてその前半は序曲に止まるものである。加之平家物語に見ゆる義經の壯年時代活躍時代から思ひついて、その前後の義經を描き出さうとするのが義經記の役目であり、且つ平家物語が平家一門の末路に無限の同情を寄せしめるが如く、一英雄の末路に一掬の涙をしぼらせるのがこの義經記の目ざす所であつたらう。だから、義經の前半から平家物語に描かれた所までが、この義經記の後半を生かせる爲めに存する序曲とも考へられやう。

勿論その文章に於ては平家はおろか太平記にすら遠く及ばない幼稚なものであり、構想も亦わざとらしい不自然さを脫れないが、しかし室町時代から江戶へかけて義經物が非常な人氣を喚び起した點から考へて、この一篇にまとめられた義經記は可なり重要な史的地位を保つてゐるものといへる。

加之戰記物としては寧ろ傍系に屬する曾我物語や義經記は、承久記や應仁記などよりもずつと廣くよまれもし、又文學的にも興味のあるものになつてゐる點を考へると、これ亦一種の皮肉である。一體鎌倉期から室町期へかけての戰記物の起原を平安朝の將門記や純友記にありとすることが通說となつてゐる樣だが、若しさうとすれば將門記の樣な實錄風の短かい個人的の戰記物が、漸時範圍を廣げ

て保元平治平家の如き團體的爭鬪に筆を染め、そこに詩的興味を豐かならしめ來たのが、室町期へ入ると却つて應仁記の如きは實錄風になつて、それらとは別に個人的英雄を傳說化しようとした作品が文學として榮えて來たのであつた。しかし全體として平家物語と義經記とでは、その詩趣に非常な差異がある。義經記はずつと實錄風に傾いて來てゐる。

平家物語は平家を中心としてゐる關係上、且つ又作者の意嚮が坂東人よりも都人に深い同情をもち舊王朝文化に親しみをもつてゐるらしい關係上、平家の公達には優にやさしい典雅な教養の花をもたせてゐるが、義經記はその反對に義經を中心とする丈けに、義經ひいきの心持は見られるけれど、やはりその理想には大分の隔りがある。卽ち平家物語には義經を評して「これは木曾殿などには似ず以の外に京なれたりしかども、平家の中のえりくづよりも猶劣れり」として義經を奥羽の片田舍に住んでゐた者らしく取扱つてゐるけれど、義經記へ來ると京での稚兒姿の牛若を美化した爲か、どこでも美男子となつてゐる。

例へば、「學問の精と申し、心ざま眉目容貌類なくおはしければ」(鞍馬入り)とか「この幼い人を見奉りて、あらうつくしの御稚兒や」(奥州物語)「極めて色しろく、かね黑に眉細くつくりて衣かづき給ひけるを見れば、松浦狹夜姬が領布ふる野べに年をへし、寢亂れて見ゆる黛の、鶯の羽風に亂れぬべく

ぞ見え給ふ……李夫人かとも疑ふべし、傾城と心得て」（鏡の宿）といふ程女性的になつてゐる。脊丈の低い出齒の義經が「容顏世に超えておはす」までに若がへるまでには百數十年を要したのである。かく義經記では義經を業平式に取扱つてはゐるが、しかし平家の公達に見ゆる樣な風韻と餘裕とは認めることが困難である。

彼にあつては燈籠の大臣の優美、薩摩守の風雅があるけれど、これに於ては見らるべくもない。加之平家の人々は何れみ武人であつてもなほ情趣感情の世界に住んでゐるのだが、義經記中の人々は何れも武人的氣質である。

辨慶といひ、東光坊、兼房といふ、何れも一騎當千の强者ならぬはなけれど、剛勇の底に流るゝ情愛の世界を點綴すること少なきを以て、一讀たゞ武勇談をよむといふ氣がする。

等しく笛に關しても敦盛の吹くそれは明日をも知らで散りゆく名殘の一曲であるが、五條橋のそれは華やかな光明に滿ちた響である。

等しく死を叙しても六代が斬られるのと兼房が判官の二子をさし殺すのと、共に悲壯ではあるに違ひないが、讀後の感じは全然異なるものがある。前者は無常觀に支配せらるゝ感傷的な色彩でつゝまれてゐるが、後者の場合は男性的な悲壯さである。

「千手の事」に見る重衡の落ちついた態度は義經には存在しない。强ひて求むべくんば、荒乳の山を越えて脱れゆく折、辨慶と打ち興じて問答をかはしつゝ笑ひ興じてゆく所などに見らるゝが、これとて一は餘裕の底に誇あり涙あるに反し、一はたゞ地名の穿鑿に小供らしい座興を添へたにすぎないものである。

更に兩者の從屬的說話について考へてみよう。

平家物語に於ては從屬的說話として妓王の事、小督の事、千手、橫笛などの女性を識り込んで情趣を豐かならしめてゐるが、義經記に出てくる女性として比較的色彩のあるのは靜と忠信の母と、小柴入道の娘かや、とであらう。靜は平家物語に出てくる女性と幾分共通點を有するが、とも角義經の正妻と共に可憐な女性だつた。忠信の母は武士の母として、かやは利慾に盲して返り忠を試みる女性として、ともに平家には見られない女性である。かゝる平家に見られない樣な女性を描き來つても、それを一つの說話として眺める時、全篇の氣分を左右し得る程の脚色上の用意を認め得ることは困難だらう。從つて何れの點よりするも義經記は全體の調子に於て蕪雜であり、感情のゆたかさは得られないといへる。

しかし乍ら、その蕪雜な素樸な中にも亦一面の捨て難い妙味のあることを忘れてはならぬ。

五、義經と辨慶

義經記による義經の一生は前後二期に分ち得ることは已に述べた通りであるが、彼の性格の最もよくあらはれてゐるのは前期で、後期は寧ろ彼が沒落の運命へと辿りつく事件の推移に止まり、彼自身の活躍することは少なくて、中心人物は却つて辨慶に株を奪はれた形である。

兎まれ彼が幼時は才氣煥發の神童であつた。年十五にして貴船に詣でゝ、平家追討の念願を起し、日夜武略の奧義を極めようと志した。

かくて幼い彼は盜賊を退治し、湛海を殺し、辨慶を惱ます程の力量をもつてゐたのである。けれども彼の武勇は常に一本調子で猪突的である。逆櫓の事にみられる義經の性格は已に幼い頃から備つてゐたものと見えて「義朝の子牛若といふ者、謀叛をおこして、今また忝くも太政大臣に心をかけたり、などいはれん事こそ悲しけれ。とてもかくても逃るまじ」とて、大勢の中へ切り込むが如き或は陵が館を燒く時に「賴まれざらんもの故に執心もあるべからず」とてその夜の夜半ばかりに陵の家に火をかけて、殘る處なく散々に燒き拂」つて逃れゆき、又伊勢の三郎に逢ふ時の言葉に「男來りて憎氣にも申さば、何時の爲めに持ちたる太刀ぞ、これござんなれと」太刀拔きかけて虛寢したりし

てゐる。

若し彼にして遠謀の存し大望があゝとするならば、少くともかうした一時の血氣にはやるべきではあるまい。加之八島に於ける弓ながしといひ、何れも義經の一徹な性質を表はしてゐる點など考へると、必ずしも作者のいふ樣に大將としての所爲に適してゐるとも考へられない。「弓の惜しさに取らばこそ……義經が弓よなどゝ嘲弄せられんが口惜しさに、命にかへて取りたるぞかしと宣へば皆又これをぞ感じける」とは平家の作者の觀方である。そこには卑怯を忌み名を惜しむといふ武士としての面目律が存するのではあらうが、さればといつて、兼房が義經の無謀を諫めた點（謠曲八島）も强ち無理とはいへないと思はれる。

とも角かうした彼の一徹な氣性は、やがて彼の末路の悲劇を生む性格的缺陷ではなかつたらうか。義經記の作者は未だこの點を認めてはいない樣だが、それでも時としては辨慶をして「さしも申しつる事を聞こし召し入れ給はで、御用心も候はで、左右なく彼の奴輩を門外まで、馬の蹄を向けさせぬこそ安からず候へ」とか「君は度々辨慶が申す事を御用ひ候はで、御後悔候へ」など、いはせてゐる。

一徹な一本調子な性格の人は、時としては怒りつぽい方ではあるが、しかしその性質には却つて淡泊な所もあるし、情にあつい點もある。彼義經が部下を愛したことは隨所に見えてゐる。これ、やが

て賴朝をして「九郎につきたる若黨一人として愚なる者なけれ」と恐れしめ、又、畠山重忠をして「忠信程の剛の者、日本を賜ふとも判官殿の御心ざしを忘れて君に隨ひ參らせ候まじ」と君臣のあつい結合を感じさせ、加ふるに勸修坊をして「判官と申すは情もあり心も剛なり、慈愛深くおはしまし候なり」といはせてゐる。

義經の部下に對するこの愛情は、やがて部下を心服させた所以であつて、「本朝の義經は忠あるさぶらひに、大夫ぐろを引かれけり、これを見る人々いよ〳〵いさみあるべし。」その部下喜三太に對して「何ともあれおのれと義經とだにあらば」との溫言を以て勵ますことは、千萬の財寶を與へられるよりも嬉しいことだらう。かういふ具合だから、その家來もまた「まさしく君の御膝もとに死に候へば、一期の面目なり」とて（源三）義經の膝にいだかれて瞑目し、忠信は忠信で、かうした大將の心持を忘れぬ樣にと次の樣に望んである。「忠信忠をいたし候へば、御秘藏の御佩刀給はり候ひぬ。是を人の上と思し召すべからず、誰も〳〵皆かくこそ候はんずれ。」

義經のこの愛情は一方に女性に對しても等しく働きかけてゐることを見たい。

前に述べた樣に義經を美男の權化と考へ、色男の親玉と見做す如きは別としても、義經記だけでも彼にまつはる女性に久我大臣の娘あり、白拍子靜あり、鬼一法眼の娘あり、伊勢三郎の女がある。更

に義經記以外のものを見れば秀衡の娘があり、淨瑠璃媛があり、女院がある。

先づ靜に於ては、その吉野の別に窺はれる。義經は靜を捨てかねて吉野迄伴つて來たけれど、遂に下臣の不同意默止し難くて都に還さうとする。その時の義經の煩悶がいかにもよく表はされてゐる。即ち「靜が名殘を捨てじとすれば彼等は中を違ひぬ。又彼等が中を違はじとすれば、靜が名殘すて難く、とに角に心を碎き給ひつゝ、淚に咽」んだのである。この女性に對する義經の弱さは「義經知らぬ事はなけれども、わづかの契を捨てかねて、是まで女を具しつるこそ、身ながら心得ね」と自分でよく知つてゐたのである。知りつゝも流されてゆく弱さ、そこに義經がゐるのである。

義經が陸奥へ落ちてゆかうとする時に、京のほとりを通ると、やはり自分の妻の事が心に浮んで來た。靜のことも氣にならぬではないが「中にも一條今出河の邊にありし人は未だありもすらん……知らせずして下りなば、さこそ名殘も深く候はんずらめ、苦しかるまじくば下らばや」と宣ひければ片岡、武藏坊申しけるは『今出河には誰か御渡り候はん、北の御方の事候ふやらん』と申しければ此頃の御身にて流石にそよとも仰せかねて云々。」

かくて一先づ辨慶の諫言によつて妻を同伴しない事に決心を決めたのだが「此度だにも具して下り給はぬ人の、何の故にか態と迎ひには給はるべき……御心ざしありし程は、四國西國の波の上までも

具足せられしぞかし。されば、いつしか變る心の怨めしさよ……兵衞の佐殿は情けなき人と聞けば、取りも下されざらん、北白河の靜は歌をうたひ、舞をまへばこそ一の咎は遁れけれ、我々はそれにも似るべからず……何といひても人の心の强きなれば力なし」と打ちくどく妻の言葉を聞いては、無下に捨てさることも出來なくて「御心みじかの御恨みかな、義經も御迎に參りて候へ」とて妻を伴うて出かけるのである。北の方の心持もさることながら、義經の性格も亦こゝによく表はれてゐるではないか。（義經記にあらはれた義經と女性との關係はこの二人が最も光を放つてゐるが、鬼一法眼の娘とか伊勢三郎の娘に對する義經の態度は全く功利的か一時の氣分かに過ぎない。）

義經のこの性格の弱さは一面臣下を愛する情に出で部下を心服させたらうが、又一面この弱さが彼をして悲境に沈みゆく桎梏なつたことも否まれまい。

義經の感情の弱さは、確かに彼の不遇な還境からの結果も多いことは否まれない。義經記の作者が「判官は生れつき不運の人なれば」といつたのも確かにうがつてゐると思ふ。此點賴朝にも共通點があるので、卷四の「賴朝・義經に對面の事」の條でも窺はれるが、なほ二三の例を引いてみるならば、卷六に「判官殿御中直り給へと（勸修坊）仰せられければ、易き事にて候とは申し給ひけれども、梶原平三八ヶ國の侍の所司なりければ、景時父子が命に隨ふ者、風に草木のなびく風情なれば、鎌倉殿も

御心に任せ給はず」といふ文によつても、强ち兄弟不和は頼朝の猜疑心ばかりでもなく、自分の眞情を抑へても、義經と斷たなくてはならない理由が他にも存してゐたらうと察せられる。或は此の文による如き梶原と義經との不和からか、或は北條氏の計畫か、とも角頼朝にとつては仲直りしたい氣持は十分あつたのであらう。腰越の申狀を見ると「さてこそ暫くさし置」かうといふ氣持になるし、すぐそのあとから讒言を聞くと「さもや」と思ふし、勸修坊がさかんに義經の美點を直言しても却つて怒る所か、益々それを尊敬するなど、頼朝も決して冷淡一點張りの男ではなかつたことが察せられる。此點は平家物語を見てもやはり窺はれるので、佐々木四郎が磨墨をもらひに來ると前に惜しんだ事も忘れて與へてしまう氣になつたのも、高綱がはるばる近江から飛んで來た誠心に感激してしまつたからだらう。

或は三位中將の態度に感服して、兵衛佐殿もあはれに思はれければ「抑々平家を頼朝が私の讐とはゆめゆめ思ひ奉らず」といひ更に「平家の人々はこの二三箇年軍合戰のいとなみの外は又他事あるまじと思ひしに、さても三位中將の琵琶の撥音朗詠のすさみ……優にやさしき人にておはしけり」と涙をながす程に感激してゐる。頼朝は單に理性一片の男ではなかつた。吾妻鏡をみても頼家といひ、實朝といひ、その誕生の時にはどんなに悦んだかゞ目に見える樣ではないか。こゝらに頼朝なり義經な

りには境遇から來た人なつゝこい性格――引いては感情の弱さ――があつたことが認められる。英雄なんどいはれる人物には案外無邪氣な單純さがあり、素直さがあるものだ。清盛でもやはりさうした處がある。

さて以上大體乍ら義經記に基いて義經の性格描寫を觀察してみたが、以上によれば、義經も亦普通の人間であるに違ひない。

しかし英雄といふ一種の偶像となる時は、さうした人間味丈けではなくて、どこかに超人間的の偉力を附加しなければ、滿足出來ないのが人間である。義經記にもやはりそれが表はされてゐる。

しかし、こゝに注意すべきは、作者が義經に對して信仰的感情を以て、絶對的にその超人間的偉力を崇めてゐるのではなくて、一面は源氏の正統派であるが爲めに平家討滅の鑰がこの人に握られてゐるといふ考へ方から來てゐるのと、今一つは逆境に育つた義經への同情から來てゐるものとみていゝだらう。しかも此記では、鞍馬天狗とか未來記などに見られる天狗とか神佛の加護とかいふものでなくて、六韜の兵書を獲た爲めに平家を滅し得たとする點は注意すべきである。

けれども事實に於てこの兵書を手に入れない前に已に奇蹟的な行爲を許してゐる。「只一丈の堀、八尺の築土に飛び上り」とか「九尺の築土よりおり給へると覺えしが、三尺許りおちつかで中に御座し

けるが又とつてかへし、上にゆらりと飛び上り給ふ。」

かうした超人的行爲も、其の運命が一度下り坂になると、中々思ふ樣にはゆかなかつたと見えて、吉野を逃れる時に小さい溪流を飛び越えるさへ「義經とても越えつべしとは覺えねども、いでや瀬ぶみしてみん」といふ樣な果敢ない言を吐いてゐる。そして其後の義經は全く平凡な人間になつてしまつて、たゞわづかに辨慶はじめ一味の郎從に助けられて奥羽まで辿りつく丈けのことである。

かくて義經記の後半(卷三以下)はむしろ辨慶を主人公と見ていゝ程である。辨慶には義經の奇蹟もない。情事もない。しかしそこには武士の家來としての理想的人物が描き出されてゐる。

「……むさしどのにてなかりけり、たゞはちまんの御けんげとて御手をあはせたまひけり。」舞の「笈さがし」では義經が辨慶を以て單なる家臣とは思はれない程の信頼を寄せてゐる。これは義經記でもみられることで、辨慶は常に義經の庇護者であり、後見人であり、且つ家來であつた。彼は義經と違つて容貌魁、偉大力無雙、然かも小さい時分から腕白者の餓鬼大將であつた。併しそこにも竹を割つた樣な氣輕さと正直さがある。彼は滑稽ではあるが、仲々頓智のきく方である。單純な處があつて多血質である。涙もろい性であるが、思慮も十分もつてゐる。それ丈けいへば、彼の性格は全く盡されてゐるといへる。これ丈けの辨慶の性格を描寫する點に於て、先に述べた義經の描寫以上に複雜な色

彩を施し、従つて興味も亦多い。後來辨慶が人氣男となりすまして、義經と辨慶は切つても切れぬ關係が出來あがつてしまつたのは、全く義經記のお蔭である。(昭三・七、國文教育に載せたるものを改訂す)

軍記物語の名乘

一

武士が戰場で用ゐる名乘の樣式とその中に含まれてゐる要件とをば、軍記物の中から拔き出してみると次の樣になる。

(一)姓　　名……「惡七別當」と名乘つて」(保元)
(二)住國、姓名……「美濃國の住人、平野平太」と名乘つて(保元)
(三)住國、姓名、年齡……「越中國の住人、入善小太郎行重生年十八歲」(平家)
(四)身　　分……「かく申すは大宰大貮淸盛なり見參せん」(平治)
「下野守の郎等に、相模國の住人鎌田次郎正淸」と名のり(保元)

「下野守殿の郎等、相模國の住人、須藤刑部丞俊通子息瀧口俊綱」(保元)

(五)系　　圖…………「清和天皇より爲朝までは九代なり、六孫王より七代、八幡殿の孫、六條判官が八男、鎭西八郎爲朝ぞ」(保元)

以上は名乘に必要な條件を區分して列擧したのであるが、右の樣な比較的簡單なものでなく、更に自分又は自分の祖先の功績を長長と述べてゐるものがある。

(一)自己の功績……「この手の大將は誰人ぞ名のれ聞かん、かく申すは淸和天皇九代の後胤、左馬頭義朝が嫡子、鎌倉惡源太義平と申す者なり。生年十五歲、武藏の軍の大將として叔父帶刀先生義賢を討ちしより以來、度度の合戰に一度も不覺の名を取らず。年積つて十九歲、見參せん」

(二)先祖の功績……「八幡殿後三年の合戰に出羽國金澤の城を攻め給ひし時、十六歲にして軍の眞前驅け、鳥海三郎に左眼を冑の鉢附の板に射附けられながら、答の矢を射返して、その敵を取りし鎌倉權五郎景正が末葉、大庭の平太景義同じき三郎景親」

以上の諸例によつて知り得る如く、名乘の重な條件となるものは、自己の姓名(時には通稱役名)は勿論住國、年齡、及び系圖若くば自己の屬する主家(主人)の名、自己並びに祖先の武功、これらをならべたてて自分の何者たるかを敵に知らしめ、一面自分の功名不覺ともに他と紛れぬやうにし、一

面好敵手を求めようとするのであつたかに見える。名乘の意義に就ては後に述べることとし、序でに名乘の形式に就いて一言して置かう。

（一）名乘りの初めにつける言葉。

（イ）爰をよするは源氏か平氏か名のれ聞かんかく申すは（保元）
　爰を固め給ふは誰人ぞ名乘らせ給へ、かく申すは（保元）
　この手の大將は誰人ぞ、名のれ聞かん、かく申すは（平治）

（ロ）この門の大將軍は信賴卿とみるは僻目かかく申すは（平治）

（ハ）物そのものにあらねども……（保元）

（ニ）遠からんものは音にも聞け、近からん人は目にも見給へ（平家）

（二）名乘りの後につける言葉。

（イ）見參せん（平治）
　八郎御曹司を見奉らばや（保元）
　われと思はん人人は寄よりあへや〳〵（平家）
　敵には誰か嫌はん寄れや組まん（平治）

（ロ）兼平討つて兵衞佐殿の御見參に入れよ（平家）

（ハ）留めんと思はば寄れや手柄の程みせん（平家）

一筋うけて御覽候へ（太平記）

下﨟の射る矢立つか立たぬか御覽ぜよ（保元）

（ニ）えたりやおお（平治）……（應對の場合）

これらの形式は保元物語に略々盡されてゐて、平治、平家などはたゞ言ひ廻し方に大同小異あるに過ぎないのであるが、「遠からん者は音にも聞け云々」は平家物語以前には見あたらない。又自分の功績を述べたてる時は每も名乘の後に附加し、祖先の功績を披露する時は先に添へられるのが通例である。

以上で名乘の條件と形式との各種を擧げた譯であるから、名乘とはどんなものであるかはほゞ了解出來ると思ふ。

二

これらの名乘は、保元、平治、平家、三物語以前の合戰記には見ることが出來ない。尤も「私は何

某です」とか「何某は何歳のどういふ人か」といふ自己紹介、又は他の紹介をすることは早くから存在してゐたが、その氏素性系圖といふものが重んぜられて、盛に用ひられるに至つた由來等に關しては或は我國の氏族制度の研究から手を初めなければなるまい。

たゞ戰場に於て敵と相鬪ふ場合、かうした名乘をあげるといふことは、保元物語以後の軍記物に見られ、將門記以下後三年記迄の合戰記には認められないのである。

これを以て、直ちに保元以前の合戰には武士の名乘が無かつたと斷ずることは出來ない。寧ろそれは保元以前の合戰記と、それ以後の軍記物の性質の相違に歸すべきであらうと考へられる。將門記以下數種の合戰記は、何れも事件の成行を簡單に記述した記錄に止まるものであるに反して、保元、平治、平家の三物語は何れも語り物として盲法師によつて語られたものである。從つて事實以外に種々な潤色が施されるのは勿論であらうが、又合戰の場面などは如實に活寫的に聽衆の前へ展開させる必要があつたものと考へてよからう、事實に於て、是等の戰亂から遠からぬまだ血醒い時代、武家を相手にも語られた是等の軍記物が、合戰の狀態を眼前に彷彿させる爲には、合戰の狀況、裝束、名乘などを宛然語り出すことは、十分効果のあつたことと考へられるからである。

とはいへ、果して戰記物に描かれてゐる通りの名乘り方であつたとも考へられない。只かうした名

乘がどういふ意義をもつたであらうかを考へてみるのも面白いと思ふ。

さて、武士が戰場で名乘をあげるといふ事は、少くとも自己の名を重んじ、好敵手を求めるといふ點に存したことは明かで、その結果は更に自己を擴大した家門、系圖、黨族といふものをも重んじ、且つこれを披露したものである。

新撰姓氏錄の序文を見ても(弘仁年中撰)それ已前既に系圖諍ひの繁かつたことを知り得るのであるが、これは家族制度、階級制度の意識の强かつた時代としては、系圖の不明な點を明かにして、自統の結合を計る上からも、他統との對抗上からも當然出て來る考である。武家自身にとつても、源平共に自黨の家門を結合し、又他の階級に向つて自己を主張しよう爲には系圖を明かにする事は極めて都合の宜い方便であつたと考へられる。

王朝、藤原氏の全盛時代に於ける武士の地位は極めて低かつた。たとひ身は皇統より出づるとしても、朝廷では十分に驥足を伸ばし得なかつた爲めに、邊陲の地に隱忍しつゝ勢力を養つた者が多かつた、故に京師へ出る事があつても、武士の貫祿は極めて輕く、門閥としても藤原氏に遠く及ばないと考へられたのである。故に、源義仲が攝關たらんとした時、參謀の大夫坊覺明は攝關には家柄がると非議し(平家物語、法住寺合戰)偶々昇殿を許される者があれば、瓶子は何とか言ひはやされ、本

意ない怪物退治か若くば本職ならぬ歌に托してやつと位階を昇されたといふ哀れな狀態であつた。かくて、京洛にある武士は公卿の番犬に過ぎなかつたし、都落ちした武士は趣味教養の低級といふ事を以て蠻夷扱をされたのである。

さうした田舍の武士が、武力的にも經濟的にも勢力を增して、漸くその實力に於て公卿を凌駕するものあるや、その力を京師にのばさうとし、嘗て自分等を卑しめた公卿に對して、實力の前に叩頭せしめたかつたであらう。尙ほ且つ公卿が新興武士を以て成上り者、無教養者、東夷と目するならば「俺だつて先祖は皇統だ、連綿として名を辱めざりし者だ」と啖呵を切りたかつたであらう。この啖呵は自己の强さを意識した自信の叫びであると同時に、舊貴族に對しての宿怨の復讐でゞもあつた。從つてこの自信、この宿怨から來る系圖名乘りの心持は、狂言に見られる樣な昔曆を繰る世迷ひ言の系圖ならべでもなく、家學、家柄を楯にとつて、衰へゆく權威と、亡びゆる經濟力を暫しにても支へようとする彌縫でもなく、又江戶町人が競うて系圖の僞造に浮身をやつした虛榮でも勿論ない。少くとも長年築きあげて來た武力の自負と、血統上の自覺とによつて、彼等武人自からを律する所の、宗教的に近い信條の告白を此に認め得るのである。

中には舊貴族の趣味教養に憧れ、官爵の空名をさへ求めて得々となつた武士もないではないが、併

し「合戰の道をば武士に任せらるべきに」といひ、「藏人と呼ばれても何かせん、只もとの鎭西八郎にて候はん」（保元）「只義平は東國にて兵共に喚び附けられて候へば、本の惡源太にて候はん」（平治）と言ひ放つた所に、武人の自覺と意氣を認め得るではないか。而して貴族に劣らぬといふ實力上の自信をして、一層落ちつきの心を與へるものは源平ともに「皇胤」であるといふ事實であつた。從つて地方の武人中には、源平何れかにその祖先を附會したらうことも想像されるし、源平何れかの一門でないにしても、その郎等であるといふ點にさへ誇を感じたらしい。で、この名門の出であるといふことは又地方の氏素性なき豪族に對抗して、地方民の心を惹きつける爲めにも大きい利益となり、一家一門の團結を圖る上にも役立つたことはいふまでもない。

『これへ渡るは何者ぞ、かう申すは信濃國の住人大妻太郎兼澄なり』とぞ名乘りける。二人の武者これを聞き『是は武田小五郎殿の手の者、信濃國の住人千野六郎、同川上左近、この川のせぶみするなり』と名乘りければ、兼澄『千野六郎は我等が一門なれば、すは大明神にゆるし給はる。川上殿に於ては申うけ給はらん』とて、よつ引いて丁といる」（承久記、國民文庫本）とあるのは、たとひ戰場で見えても、同門であれば直接に戰ふことを躊躇した一例である。

又、藤原光貞の妹を妻に請ひうけた安部貞任に對して、その家柄を賤めて與へなかつた事が陸奧話

記に見えてゐる。これなどは、如何に豪族であり武力を擁してゐても、素性の賤しい者とは婚を通じなかつた一例である。

かうした家系、身分といふものは、戰場にあつては名乘ることに依つて他人に知られるのであるから、名乘は一面に自からの矜恃を表し、他面には人に知らしめる意味を持つのである。

これが若し團體的な戰となると、紋所を描いた旗差物が用ひられるのである。

三

名乘に家系住國等を唱へた一面の理由と意義には如上のやうな考察も成立すると思ふのであるが、名乘に就いて更に看逃すことの出來ない意義は、名を重んずるといふ觀念の表れであるといふ點に存する。中世の武士道に於て名を重んずるといふ事の第一義は、卑怯を忌み武勇を尙ぶといふことである。次で忠節、義理、情味といふ樣なものが包含されるが、それ以外の細かい德目は寧ろ後世に於て整理されたものである。

名乘に表はされてゐる點からみると、祖先並びに自己の功績(武名)を述べ立てることは勿論、住國を示し、家系を示し從屬せる主家の名を掲げる等は何れも卑怯の振舞をしない、功名不覺も紛れぬ樣

に自己の存在を公示するわけである。取り分け年齢を名乘るといふに至つては全く年に恥ぢない、齢以上の働をするといふ自信を語るものである。

「物そのものにあらねども、安藝守の郎等、伊賀國の住人、山田小三郎伊行生年二十八、堀川院の御宇嘉承三年正月六日、對馬守義親追討の時、故備前守殿の眞先かけて公家にも知られ奉りし、山田莊司行末が孫なり。山田强盜を搦め取ることは數を知らず、合戰の場にも及んで高名仕つたる者ぞかし、承り及ぶ八郎御曹司を一見奉らばや」

といふが如き名乘は、先人の名を辱めない事を誓ふと同時に、味方の士氣を鼓舞し、更に自分自身を內省し鞭つに役立つた事は、如何に大きかつたらうと思はれる。勇名を誇示することは敗死の明かな場合でも、敵にとつて不足なき勇將を求めて、屑く花と散るのを本望とし、名乘さへあげ得ぬ雜兵は眼中に置かなかつたのである。又住國を名乘るといふ事も、次の例をみれば、志の專一卽ち節操を重んじた反證ともみられるであらう。

「いかに大竹殿、御邊はもとは武藏國の住人、關東の恩人ならずや、侍は草のなびきとはいへども、後代の名こそおしけれ」（承久記）

住國により黨族によつて、その身柄を語るのであるから、苟も卑怯不義は名乘の手前出來ないと考

へるのは當然である。

なほ其他、一騎打ちの場合のみでなく、矢軍や切腹の場合でもやはり名乘をあげてゐる。

「木戸の上なる櫓より、矢間の板を排て名乘りけるは、三河國の住人足助次郎重範、忝くも一天の君にたのまれ進らせて、此城の一の木戸を堅めたり、前陣に進んだる旗は美濃尾張の人々の旗と見るは僻目歟……鏃を少々用意仕て候、一筋受けて御覽候へ」(太平記)

「櫓のさまの板を切落して、身をあらはにして大音聲をあげて名乘けるは、天照大神の御子孫、神武天皇より九十五代の帝、後醍醐天皇第二皇子……只今自害する樣を見置きて、汝等武運忽に盡きて腹をきらんずる時の手本にせよ」(太平記)

かうした名乘の中にも名を重んずる精神がよくあらはれてゐる。

敵の首を取り、若くば先登先陣を承つた時にあげる名乘は、自からの喜びの叫びであり、引いては祖先の名をあげた事になり、更に味方の士氣を振ひ起す結果があつた。同時に功名の他と紛れぬ爲の名乘もある。

「此手は惡所で有んなれば、我も〳〵と先に心を懸けたる者共多かるらん。既に寄せたれ共、夜の明くるを相待ちて、此の邊にも控へたるらんぞ。心狹う直實一人と思ふべからず。いざ名乘らんとて

……熊谷は先に名乘りたりけれ共、平山が聞く前にて又名乘らんとや思ひけん……一の谷の先陣ぞやとぞ名乘りたる。」（山手家物語一二の懸）

これなどは些か功利的な考が含んでゐるとも見られやう。なほ、名乘に就ては幾多の考察すべき點もあるし、引いては武士道全體に迄及ぼし得る程の意義をも考へられると思ふけれど、此所では名乘りそのものに就てのみ大體を述べるに止めたい。

最後に、名乘りに附隨して行はれたと見るべき言葉戰ひの例一二を掲げてみることゝする。

「清和天皇九代の後胤下野守源義朝、大將軍の勅命を蒙つて罷り向ふ。若し一家の氏族たらば、速に陣を開いて退散すべし」とぞ宣ひける。爲朝聞きも敢へず「嚴親判官殿、院宣を蒙り給ひて、御方の大將軍たるその代官として、鎭西八郎爲朝一陣を承つて堅めたり」とぞ答へける。（保元）

こゝ迄は大體名乘合ひと見てよろしい。其後に、義朝重ねて「さては遙の弟ござんなれ。汝兄に向つて弓引かんこと冥加なきに非ずや。且つは宣旨の御使なり禮儀を存ぜば弓を伏せて降參仕れ」とぞ申されける。爲朝又「兄に向つて弓引がんが冥加なしとは理なり、ましさく院宣を蒙つたる。父に向つて弓引き給ふは如何」

といふ言葉たゝかひ（謠曲八島にも「ことばたゝかひ」の語あり）が附いてゐる。これらは上品な

方ではあるが、平家物語へ來ると、もつと碎けた興味ある應酬が描かれてゐる、これ亦實際にあつた樣式だらうと考へられる。

平家の方より越中の次郎兵衞、船のやかたに進み出で、大音聲をあげて、「そも〳〵以前名乘り給ひつるとは聞きつれど……今日の源氏の大將軍は誰人にてましますぞ、名乘り給へ」といひければ、伊勢三郎進み出でゝ「あなことも愚や、淸和天皇に十代の後胤、鎌倉殿の御弟、大夫判官殿ぞかし」盛嗣聞いて「さることあり。去ぬる平治の合戰に、父討たれて孤にてありしが、鞍馬の稚兒して、後には金商人の所從となり、粮料背負ひて、奧の方へ落ち下りし、その小冠者めがことか」とぞ云ひける。義盛步ませ寄つて「舌のやはらなるまゝに、君の御事な申しそ、さいふ和人どもこそ、北國礪並山の軍にうち負け、辛き命生きつゝ、北陸道にさまよひて、乞食して上つたりしその人か」とぞ云ひける。盛嗣重ねて「君の御恩に飽き滿ちて、何の不足あつてか乞食をばすべき、さいふわ人どもこそ、伊勢の國鈴鹿山にて山賊し、妻子をはぐくみ、我身も所從も過ぎけると聞きしか」

これを讀んでゐると、さても呑氣な軍かなといふ心持が湧いて來るのであつて、名乘といひ、言葉戰といひ拔くらべ（那須與一の樣な）といふ樣な悠長なことが、よくも戰場で行はれた事かなと感心する。さるにても個人的な戰が主であつたと思はれる當時にあつては、同一民族の間に、時としては相

互に止むを得ない理由もなしに戰ふ場合、こんな悠長な事が行はれたのも無理からぬことだと思はれる。若し今日の如く、兵器の優劣戰であり、團體的な戰法ばかりとなれば、八幡太郎と貞任との連歌悪源太と重盛の櫻樹七走、阿閉掃守の鋒洗ひなど、今日人口に膾炙してゐる戰場の美はしい譚は大半失せることであらう。（昭和五・三、國文敎育に揭載したものを改訂す）

平家物語

一

戰記物又は軍記物と呼ばれる文學の一團は、專ら中世文學の一部門を占めてゐる保元物語、平治物語以下、數種の戰爭文學に名づくべき名稱の如く考へられてゐる。けれども戰爭說話、英雄傳說等に伴ふ叙事詩的、英雄讚仰の精神は、遠く上代文學の中にも散見し下つて今昔物語等の說話文學や合戰繪卷等にも見られるのである。それら戰爭譚の記述を以て一篇を形成するに至つたのは、平安朝末期の將門記や、純友追討記等に於て見られるのである。然し是等は何れも極めて簡素な漢文であるし、

後三年記の如き和文にしても、その文學的價値からいへば極めて低いものである。又、平家物語より後の承久記（之には數種類あるが）の如きは、文章上見るべき點もあるけれど、むしろ文學作品としてよりも、南北朝の櫻雲記や足利期の應仁記、嘉吉記などと同じく、歴史物として取扱はれてゐる様である。又、降つて德川期に出た幾多の軍談物、又は太閤記の様な英雄譚は、これ亦兒童の讀物としては興味あるにしても、その文學的芳香は至つて薄い。その間わづかに太平記及び曾我物語、義經記などが存して、これに保元、平治、平家を加へたものが、軍記文學として尤たるものとされてゐるのである。

就中曾我物語、義經記を除いて他は何れも集團的な大戰爭を檜舞臺として、そこに幾多の英雄豪傑貴公子、女房があらはれ、且つ幾多の悲喜劇が演ぜられるのである。其の點から見ると、曾我や義經記は一人若くは二人の主人公を中心とし、舞臺も戰爭といふよりは仇討又は傳記といつた形に變化してゐるので、軍記物の傍系に屬すと見るべきである。けれどもその何れにも武士的精神が發揮せられて、剛勇、忠節、武士の情、女性の操などに關する物語が、一齣毎に描き出されてゐる點に於て、平安朝の假作物語と異つた道義、思想、生活を含み、總括的に叙事詩的精神によつて貫かれてゐると考へて宜いと思ふ。

兎も角斯うした戰記文學が王朝文學の流の中へ新らしい武士生活の諸相を取入れ、文章も亦和漢混淆の强い文體を生み、武士道精神を記述し、意志と情味との調和葛籐の諸相を示し、そして後世の謠曲戲曲などの文學に、或は武士道の完成に影響を與へた點の大なる事を認めねばなるまい。

今こゝに述べようとする平家物語は、然らば戰記文學中如何なる地位にあるか、そして平家物語の素材內容は概略どんなものであるかを一言したい。

「保元平治物語は簡素遒勁にして質實、筋立に秩序あり、叙說に緊張ありて良作たるを失はざれども餘りに小規模にして、奇もなく妙もなく、艷もなく單純平板にして飽足らず。太平記は事件複雜にして內容の豐富なることに於ては、遙に他の作物を凌駕したれども、描寫のさま、散漫にして、前後の脈結貫通せず、叙事の中心は屢々動搖して渾然たる統一なく、隨つてその興味と價値とは甚だ深大なるに至らず。然るに平家物語は絕倫の詩的事實を題材とせる上に、結構妙を得、描寫巧なるを以て、說話の筋に統一あり、局面の展開に波瀾あり曲折あり抑揚ありて、雄大に兼ぬるに艷美沈痛なると同時に破爛、壯絕にして而も哀絕、一讀恍として人を醉はしむる妙趣あり」(高木氏、新釋平家物語)

とは高木武博士の評であるが、以て平家物語の特色を知るに足りやう。

二

平家物語は櫻花の如く一時に咲き匂ふや、忽ち一陣の夜風に散つていつた果ない平家の運命悲劇を取扱つたものである。平家一門の運命が既に立派な哀詩であつた。而もこの事實に對しては、時として假構を交へて必ずしも史實に囚はれず、さればとて全く史實を無視した小說でもなく、史實と空想とをば作者の人生觀藝術眼を以て融合混一せしめて、些の破綻を示さなかつたのがこの平家物語である。

而もその描く所は、或は義に强い主從關係を述べるかと見れば、情に脆い男女の情景を寫し、弓箭の剛の者あれば風流の貴公子ありて、其の間に公卿生活の情趣と武人氣質の意力を表し、神佛の冥顯と儒敎的倫理と、妖怪、祈禱、粗野、優美、あらゆる素材を短篇說話として、その脈絡に矛盾を感ぜしめなかつたものは平家物語である。

平家物語は全體として有機的な綜合統一を保つてゐるとはいへ、その一齣〱は寧ろ斷片的說話を興味深く寄せ集め、且つその一齣〱で兎も角一つの纒りのあるものを羅列したと見られるのであるこれは今昔物語の樣な說話文學の影響を受けたと同時に、平家物語が「語り物」として一齣づゝ語るに

便ならしめようとする意圖からでもあつたと考へられる。

從つて、かうした斷片的說話なるが故に、時としては幾つかを加へて長くし又は省いて短くもなし得るわけで、三卷乃至六卷本の原作から、或は十二卷本の流布本、二十卷の長門本（これは別種と見る說もある）が四十八卷の盛衰記へと發展することも可能であり、或は一齣節の位置を置きかへて、灌頂卷の樣に後へ持つて來ることも出來るわけである。

しかも斯うした斷片的說話の羅列の間にも、なほ作者の人生觀から來る匂と、全體の筋の上からの聯結とによつて、不統一を示さなかつたのである。謂ふ所の人生觀は諸行無常の鐘の聲に聞き得るはかない人の世の無常相であり、筋は平家一門の沒落といふ一路である。

平家物語を三段に分つて、それ〴〵主人公淸盛、義仲、義經をたてる山田博士の區分と、平家の盛衰によると見る內海氏の二段の區分とは、それ〴〵理由のないではないが、私は全篇を通じて平家沒落を叙する點に作者の重心があり、それが無常觀と經緯照應して、全體の氣分を生かせてゐるものだと考へる。從つて、平家の盛榮を叙する前七卷は、後の五卷を說いて以て無常の哀感を聽衆の前に浮び出させる爲に存する、と見たい。而して、これが盛衰記へ來ると、源平兩氏の興亡として、又源平軍物語へ來れば、源氏の興隆と見られる樣に展開して行くとなす高木市之助氏の說をとりたい。流布

本の平家では少くともこの沒落の相、この無常に對して限りない同情と感慨を寄せつゝ、一齣〳〵を語り終つてゆく點に中心があると考へて宜い。そしてこの感慨は、時として榮えし昔しの追憶の涙となり、又時としては未來への夢を追ふ心として描かれてゐるのである。

三

榮えし昔を追憶する心持は、云ふ迄もなく平家にとつては清盛の全盛期を慕ふ心持ではあるが、同時に廣く舊貴族文化を憧れる心持でもあつた。あれ程に惡まれてゐる清盛が、なほ且つ慈惠僧正の化身と見られるのは、强ち天台佛法の擁護者であつたからといふ點のみではあるまい。又あれ程に蔑視されてゐる宗盛に對してまで「如何に猛き大將軍も運つきかくなつて後は、心變るならひなれば、この大臣殿もさこそおはすにや」と人をして同情させてゐるのは何のためだらう。

否々、平家の盛時を偲んで流す涙以上に、舊文化に對する愛著の深さを認めねばならぬ。一例をあぐれば、伊勢平氏、高平太に對する侮蔑は、新興武士を輕視した事である。義仲が關白たらんとした時、太夫坊覺明は「それは家柄が違ふ」とて諫止した。義經が五位尉となつた事を以て「當家の重職」と誇りかに言つてゐる。この義仲、義經さへも亦平家の選り屑以下だと評されたのは、都なれぬ人で

あつた爲ではないか。

平家は明日をも知れぬ西海流浪の際にも、なほ昔偲んで叙位除目の空行事を行ひ、經正が出陣に際して竹生島での彈奏といひ、忠度都落の遺詠といひ、優美風雅を愛する心、これ亦王朝貴族の愛する所のものではなかつたか。加之、待宵の侍從の話に見よ、高倉院の紅葉を燒く話に見よ、斯うした貴族的情趣に滿ちた說話が至る所に挿入されてゐるのである。

併しながら、斯うした貴族生活を憧れる心持に滿ちた中にも、なほ時代の空氣を無視することは出來ないので、源氏物語の桐壺に似た小督や狹衣物語に似た大原御幸など、その文章に類似はあつてもその氣分に似よりがあつても、やはり小督にまつはる淸盛の妨害、大原御幸に流れる佛教味は、終に源氏狹衣には見られない點である。或は王朝の物語にでもありさうな葵の前の果敢ない運命を叙しても、なほ道義的な理論を附加せずには滿足できなかつたのである。或は男女の情事に見ても、千手や橫笛の出家、小宰相の入水の如きには、前代の女性に見られぬ强さがあるではないか。物の哀は感傷を飛び越えて悲壯でさへある。

從つて哀感をそゝる事件とても、王朝のそれよりも一層切實な人生の惱が潜んでゐることを忘れてはならぬ。例へば、光源氏が須磨での詫しい生活と、平家の零落者が西海に流浪し、或は都に隱遁し

てゐる心持とを比しても、その體驗せる惱には非常の隔りがあることはいふ迄もない。

加之、平家物語の取扱つてゐる事件は血醒い爭鬪の歴史である。時代は新舊二つの生活の抗爭時である。情に乃向ふ意志の力、學問も人情も優美をも遠慮なく敲き壞してゆく力の正義の時代である。こゝに於てか功名心にあせる武夫、剛勇を誇る武者、命がけの結合から生れる主從の義、命を棄てゝ生きようとする宗教。

さうした力強い躍動が平家物語全篇の中に生き〳〵と見られるのである。少くとも後世武士道の理論的組織といひ、實踐的面目律の萠芽は、保元、平治、平家などの軍記物に既に現はれてゐるのである。

かく觀じ來れば、平家物語は正にその時代の示す如く、新舊二つの生活、趣味、思想の衝突の上に仕組まれたものであるといへる。然も平家物語は、これを理論とせず、哲學とせずして、感情の上に生かして來た所に、文學としての地位を高め、且つそれが爲めに、この新舊兩勢力の抗爭、矛盾とも明確に分析せずして融和させたのである。

然らばその融和は奈邊から出るか。これ卽ち佛敎的無常觀といふものに依つて貫かれた情感なのである。以下少しくその點に觸れて見たい。

四

つまり舊文化に眼をむけた時の無常觀は一面過去を追ふ心の歎となり、更に未來の夢を追ふ來迎思想となつた。そして現實の世相に眼をむける時、宿命的因果律の人生解釋となり、風前の燈に似たる生命の安住を佛土に求める事となつた。

一體王朝時代の佛教は現世享樂の方便としての造寺起塔か、現世利益の加持祈禱かであつた。平家にも此の種の祈は到る所に出てゐるのであるが、それが更に轉じてくると、亡びし人への菩提の弔となり、あはれに散りゆきし榮華への追慕の涙が、只管に未來世の往生を願ふ夢心となつたのである。平家の人達の求める救濟は何れも此の種の來迎信仰である樣だ。自己の力を打ちすて、自己の罪業をさへ逆緣として救を求めようとする他力的な願求である。この信仰が更に轉じて現世をそのまゝ樂土と見、自己を肯定する所までは哲學的にも宗教的にも進みはしなかつた。ただ時世の動きは人をして痛切に無常觀に走らせたに止まつた如くである。そして作者はこれを哀感とした取扱つてゐるかに見える。然し更に深く考へるならば、この哀感をして、只夢を追ふ心氣分、乃至過去を追ふ心の轉換とのみ解すべく餘りに死に直面した願求心であることを考へなければならないのではあるまいか。眞實

ゆきつまつた心に、せめてもの安住地であつた淨土へ、彼等は直ちに飛び込んでいつたのである。けれども平家の人達は信後の肯定樂觀に還來する間を待たずに此の世を去つて行かねばならなかつたのであるし、作者は又一切空の悟境を概念化し理智化させなかつたのである。そこに平家物語のもつ來迎思想には悲しい響が存し、文學的哀感を漂はせ得たのである。

斯の如く平家物語は死への宗教であつて、今一歩の所ではあるが、生への宗教にまでたどる時を與へられなかつたのである。たゞ自己の無力にうつる此の身此の世界は榮枯盛衰ともに前世からの因果律によつて規定されてゐる。宿縁である。從つて自分の現在の姿は過去の結果であり、未來の原因となる。故に平家物語には儒教的倫理も取入れられてゐるし、忠君思想も、日本は神國だといふ考も存するけれど、それらは畢竟佛教の中へとり入れられてしまう程度のもので、決して對立的な資格を持つてゐるものとは思へない。

(以上の如き細部に亘つては、本文の評中に於て各個所に言を費してあるから一切こゝには省略するとして)

兎も角斯うした新舊二つの思想、趣味、信仰が渾然として、或は強く或は弱く、奏でられてゐる所に、平家物語の合戰實記と異る妙味があるのである。

五

從つてその調子の强弱、高低は素材のもつ氣分によつて生ずると共に、文章用語も亦それに應じて或時は王朝風の優雅なものとなり、或は武士風の簡勁ともなり、時には艶麗、時には朴素、雅言となり訛語となり、漢語となり、外典内典の引用となれば願文牒狀の漢文體となり、忽にして朗詠、忽にして和歌、今樣、落首、或は七語對偶の美文ともなれば說法もどきの法語ともなるなど、變化極まりなき新文體が出來上がつたわけである。

若しこれを細かく見れば、合戰に際して裝束を詳述することの千變一律に過ぎ、或は悲しい場合に「衣の袖を濡らしけり」とか、「引かづいてぞ伏し給ふ」といふお定りの文句で概念化されてゐる嫌もあり、太平記程ではなくとも、故事古語の引用も流用し過ぎて却つて缺陷を露出したり、情中心の行き方が佛教や道義の爲めに理詰勝ちになつた嫌などの所もないではないが、全體から見て新文體としては成功して上乘のものと言ひ得るであらう。

而して合戰の場合には描寫に技巧を加へないで、素直に實狀を目睹せしめ、加ふるに武士に對しては俗語、訛語を其の儘に用ひて當時の實際を偲ぶよすがとし「ござんなれ」「ねつたい」「しやつ」「射

させる」など如何にも巧に用ひてある。或は足利又太郎が宇治川を渡る時の指圖に「弱き馬をば下手に立てよ、强き馬をば上手になせ、馬の足の及ばう程は手綱をくれて步ませよ、はづまばかいくつて泳がせよ、下郎者をば弓の弭に取つかせよ、手に手を取り組み肩を並べて渡すべし」(橋合戰)とあるなど、如何にも實際見て居る樣ではないか。これを太平記の「戈鋋劍戟を降らすこと雷光の如くなり、磐石岩を飛ばすこと春の雨に相同じ云々」などいふ筆法と較べれば、そのいかに技巧の相違を認め得るか、後者は全く實感を伴ひはしない。

けれどもこれが平家に於ける卷三城南離宮、卷七福原落、卷八太宰府落、卷九落足、卷十一先帝御入水等の終を叙する段になると「昨日は東關の麓に鑣をならべて十萬餘騎、今日は西海の波の上に纜をといて七千餘、雲海沈々として靑天既に暮れなむとす云々」といふ樣な所謂美文調になつてゐるのである。

或は物語風な風流情事になると文體は自から王朝文となる。こは島津久基氏が小督と源氏とを比較せられた情景の如きが浮で出て來るのである。(國語と國文學軍記物語號參照)或は等しく幼童の殺されるにしても、保元物語の乙若、龜若等の四人が殺される場面と、平家の副將斬られの事や六代被斬等とを比較して見れば如何に乙若には男々しい武士の氣象があり、副將や六代はいかにその哀れさに重心

を置いてゐるかに氣づくであらう。乙若やその母はやはり武士の子であり武士の妻である。然るに副將や六代及びその父母は武人といつても公卿の延長として描かれてゐる。兎も角かうした筆の運びや文章を取り上げて見ると、そこに作者の心持が見られると思ふ。

取り分け、文章上注意すべき點は、前述の如く哀詩を綴つた齣毎の終りに、七五調の美文が連ねてあることである。この駢麗な文體で作者の心の動きと共に、自然に表はれ出た形ではあらうけれど、又恐らく語り物としての制約による點もあるのではないかと考へられる。例へば卷七福原落の條の終りに、

昨日は東關の麓に轡を並べて十萬餘騎、今日は西海の浪の上に纜を解いて七千餘人、雲海沈々として靑天既に暮れなんとす。孤島に夕霧隔て、月海上に浮べり。極浦の浪を分け、鹽に引かれて行く船は半天の雲に遡る。云々

とある文に對して、私は本文の批評中次の樣に述べた。「私は平家物語の前篇が、こゝで終りをつげてゐるのだと思ふ。都落ち、それは平家にとつても痛ましい事實に違ひない。しかもそれは人生の歩むべき、悲しくも運命づけられた行程なのだ。さう考へる時作者の、人生無常に泣く涙が、そのまゝ平家一門の上にそゝぎかけられたのである。(中略)

平家は落ちていつた。幾つかの哀れな話を殘して、又幾つかの勇ましい話を殘して、……又幾つかの優なる物語をも殘して……。」

で、本文の「去る程に平家は福原の四里にして」以下が例の美文になつてゐる。けれど、これは大して咎むべきではあるまい。維盛の都落あたりから、哀れな挿話をいくつか聞かされて來た聽衆の心にはもう涙が宿つてゐやうといふものだ。こゝらでさらりと美はしく、而も哀れに、筋よりも話よりも聲を中心に、急調ですゝめさへすれば、聽衆の目にたまつてゐる涙が、ぽろ／＼と落ちてしまふのだ。

私は、平家の作者が好んで用ゐる美文に對して、一は作者自身の嗜好が不知不識流れ出して來る爲と、もう一つは語り物としての心組みとに由るものと考へたい」と。（然かも本文では最後の「壽永二年七月二十五日に、平家都を落ち果てぬ」といふ一句が非常によく利いてゐる。御馳走のあとの茶漬一杯が、一層利目のある樣に）――（拙著平家物語評釋の評參照）

右の福原落と同じ樣な所が卷十一の先帝御入水の終にもある。「悲しき哉無常の春の風、忽ち華の御姿を散し、痛ましき哉分段の荒き波、玉體を沈め奉る云々」の所である。

「あの波の下にこそ極樂淨土とてめでたき都の候」と二位の尼のすゝめに隨つて、「小さう美しき御手を合せ、まづ東に向はせ給ひて伊勢大神宮」に御暇申させ給ふ幼弟が、「千尋の底にぞ沈み給ふ」とい

ふ所で事件は終つたわけである。

さて琵琶法師は、こゝで撥音を改めて「悲しきかなや無常の春の風……」と挽歌を奏するのであらう。私は拙著評釋中で「この挽歌が、聽衆をして今更ながら深い感慨に沈ませるのであらう。私はこの「悲しきかなや」以下の一段を以て、語り物から來る修辭と考へたい。そして同時に平家物語はこれで終つて宜いのだとさへ思ふ」と述べた。

其他、平家物語の文章、創作上の妙味などをあげれば數多いことではあるが、それらに關しては五十嵐博士の「平家物語の新研究」にくわしく出てゐる事であるから、屋上更に屋を架するにも及ぶまいと思はれる。

六

平家物語の作者については、徒然草(行長)、臥雲日件錄(爲長二十四卷本を作る)、醍醐雜抄(資經十二卷本を作る)、天地根元歷代圖、陰陽太平記等の諸書によつて憲耀法師、葉室時長、願教法師、菅原爲光行、吉田資經等の諸說があるが、今日では大體徒然草にある行長說が認められてゐるやうである。斯うした數多い作者の推定されることは、少くとも平家物語がそれ程人の注意を引いたものである。

ると同時に、異本の多かつた爲めである。平家物語考によれば三十種十七類の多きに及ぶ異本があるわけであるが、是等の異本は大體から見て灌頂卷を別立するものと、別に立てないものとの二つに別れ、前者は一方流(明石檢校覺一を祖とす)、後者は八阪流(八坂檢校城立を祖とす)の語り本に屬する所から見れば、全く平曲といふ音曲上の流派によつて異本が出たものだと見なされるに至つた。

灌頂卷といふのは平曲傳授上の名目として名づけられたもので(山田氏說)之は密教でいふ傳法灌頂から出たものである。

當時は和歌などでも秘傳を傳授する際やはり灌頂の語を用ひた事(橋本進吉氏說)によつても知られる如く、平曲の極傳の部分は灌頂卷と唱へたのである。平曲はいふ迄もなく佛敎音樂や郢曲の影響を受けて發展し、琵琶法師の手によつて語られたもので、その語り物として讀物、間のもの、小秘事、大秘事、灌頂卷等の秘曲があつたのである。(讀物とは木曾願書、勸進帳の如き物をいひ、小秘事は祇園精舍、延喜聖代、善光寺炎上をいひ、大秘事は劍の卷と鏡の卷と宗論(流布本にはなし、覺一本にあり)とである。(間の物は八坂本及波多野流に特別にあるらしい。)

殊に灌頂卷が別立するに至つたのは(覺一本では卷十一中に混在す)平曲の性質上文章の與へる感情と氣分を尊重する點から、寂光院の淋しい有樣から來る感情を表はす技巧上の困難さによる(日本音

樂）外、全ての秘事に通ずる內容の尊重にも起因するものであらう。而してその內容上尊重されたといふのは佛敎的な記述の多い點が主要部である。

斯うした平曲が鎌倉時代の初頭に於て生佛といふ琵讃法師によつて創唱され、「平語の旋律と律動と音色との與へる感情と氣分以外に文章が與へる感情と氣分を尊重し」（兼常博士說）てここに平語と言ふものが傳はつて來たのであるが、今日では既に平曲は亡んで、ただ、その殘された文章を讀むだけに止まるのは殘念である。（尤も前田流の一流が僅かに殘つてゐるけれど、昔日の面影は偲ぶべくもない）。

その著作年代については、原本は建久から建保年間に作られたものと推定する山田博士の研究が一般に認められてゐる樣で、これは卷五の物怪事の靑侍の夢と、卷十二六代被斬の事の文覺の挿話によつて推定されたのであるが、これから漸次發展して來た流布本に就ては、鎌倉時代から室町時代迄の間に或は語物の流派によつて、或は寫本の際の取捨誤植等によつて、或は語り手聽き手の意圖によつて漸次卷數を增し來たものといふ以上に、著作年代も作者をも確定する事は今の所不可能である。

けれども大體から見て原作者の意圖を裏切らずに增加されたもので、且つ鎌倉初頭の作品と見て大誤はなからうと思ふ。

(一)青侍の夢の中に「この日頃平家の預り奉る節刀をば召返して伊豆國の流人前右兵衛佐頼朝に賦するなりと(八幡)仰せければ、その側に猶御宿老のましましけるが(春日)、その後はわが子孫にも賜ひ候へとぞ仰せける云云」といふ記事があるから、藤原頼經が將軍になつて以後に平家が出來たものだとする菅茶山の說。

(二)文覺の話といふのは「――この後承久に(御鳥羽院が御謀叛)起させ給ひて國こそ多けれ遙々と隱岐の國まで遷されさせましますす云云」とあるから承久亂以後に作られたものだとする說。

これに對して山田博士は文覺の事及び春日明神の事は記載してない本のあるのを指摘し、嚴島明神と八幡大菩薩のことだけがどの本にも共通する。故に平家物語は、源氏が平家に代つて將軍たるべき事のみを豫言せるもの、從つて實朝の薨去迄の間に原作は出來たものだと論じて居られる。

七

なほ平曲に就て一言すれば、これ亦諸書によつて區々の言ひ傳へがあつてはつきりしたことは言へないのであるが、極めて大體からいつて、信濃前司行長が平家物語を作つて生佛に節をつけさせたといふ徒然草の說をとるとしても、生佛が關東生れであるといふのは誤で、性佛（生佛と性佛と別人だ

と言ふ說もある）は綾小路資時であつて（攝政家道の子で四條帝の頃の人といふ說もある）資時は音樂に堪能な人だつたと山田博士は考證して居られる。

兎も角この性佛以後南北朝の末になつて城一といふ一大名人が出で、その門下に明石檢校覺一と八坂城玄といふ二大家が出た。（一說では城玄を覺一の弟子といふ。）これが都方と八坂方の二派である。

それ以後平曲は再び混沌としてしまつたが、足利の末期になつて波多野孝一と前田九一といふ二人が現はれ波多野は主として京都に、前田流は江戶に行はれて明治に及んだといふことだけは云へるのである。而も後の波多野流と前田流が八坂、都方の二流とどんな關係にあつたかも明かでなく、二流とも一方流の分派で八坂流は永享の頃に亡んだとする說と、波多野流は八坂流の變形だとする說と何れも確かなる證據はないのである。或は平曲は最初から琵琶に合せて語つたものか否かも今日の處はつきりしたことは言へないのであるが、兼常博士の意見では「當時の狀態は平曲の樂器として琵琶を採用するに頗る適して」居り兩者は非常によく調和したものださうである。

平曲の節については、梅澤氏は平曲は聲明（佛教音樂）から出たものといひ、平曲家にも、しかく信奉せられて來たやうである。要するに斯うした平曲上の研究は今日迄の諸記錄をその儘信ずるわけにもゆかず、さればとて眞實の平曲は今日全く亡び去つたのであるから甚だ心細い次第である。もし

今後珍らしい記錄でも發見せられざる限り、吾等はやはり從來の諸記錄によつて推測して行くより他に方法がないのである。ただ最後にかうした平曲が德川時代の終まで、どんなにして命脈を保つて來たか（一時は宮中にまで聞し召された平家が）平曲家の年中行事の一班を窺つて思を遠く昔の盲法師の上にはせて筆を擱かう。嬉遊笑覽を見ると「二月十六日石塔（積塔か）とて都鄙の檢校勾當末々の座頭迄出仕網引とて職祝儀の平家を語り始め、其の後頭人延喜聖代を語る。六派より五句の平家を勸め回十七日未明東河原に出仕諸道石塔を積み、是は天夜尊（盲人の祀る神。光孝帝の御弟といふ）の御弔と號す。三月二十四日に御經流しとて法華經を書寫し兩職事檢使にて加茂川へ流す事之を安德天皇の御弔と號す。趣意は平家を語るを以て當座の家業ともれば也、六月十九日涼の塔出仕石塔（積塔）云云とある。なほその他社寺の頓寫會に際して平曲は語られ、以てその分脈を保つて來たものゝやうである。——以下略——（拙著口譯對照平家物語評釋解題。昭四・一〇稿）

八、民衆の生活と文學

一

中世期に於ける庶民階級の文學は、これを三つの方向から考へ得ると思ふ。その一つは有閑知識階級から一般民衆に對して宣傳若くば教訓的意圖を以て働きかける文學をさし、二つには庶民階級の生活、風習などを文學の材料に取り入れて、それが貴族社會の娯樂に供せられるもの或は庶民の愛讀となるものを指し、三つには民衆それ自からが作り出した文學を指す。

知識階級から民衆への宣傳若くば教訓的意味を以て働きかける文學とは、いふ迄もなく僧徒の手になる法文、和讃の類と說話的教訓文學である。和讃といふのは元來、經意經文祖徳を讃歎する宗教的信念の發動から生れ出たものであるが、これが提唱される時には、一つの布教傳道のために重要な役

目をもつことゝなつた。親鸞の三帖和讃が毎朝の讀經と定まつたのは蓮如以後のことではあるが、時宗で用ゐる和讃の如きもやはり早くから同行の間に讀誦されたらうことは察せられるのである。

トシサリトシハカヘレドモ

ヲシムニトマルハルハナク

ヒユキトシユキウツレドモ

シタフニノコルアキハナシ（光陰讃二日、十七日）

從つて時宗で用ふる和讃の中には親鸞や源信の和讃をその儘、或は一二字を改めて採用してゐるものさへ可なり存するのである。これらを更に民衆に近づき易からしめるためには數へ歌などの形をとつて、

一心歸命阿彌陀佛　　二世安樂の御誓

三心具足の修行者は　（中略）

いざかへりなん極樂へ

ろく道輪廻は魔郷なり

はや〱賴め慈父の彌陀

といふ風な阿彌陀いろは和讃となり、或は賽の河原地藏和讃となり、更に碎けては、一の谷組打和讃とか苅萱道心和讃とかいふ風なものとして、一種の娯樂的な民謠とさへなつていつたのである。かくて、佛敎の普及は聖地の順禮を流行せしめて、こゝに色々な順禮和讃が行はれることになつた。法文即ち假名法語は法然、親鸞、日蓮などから蓮如の御文章(御文)に至るまで廣く敎義を宣傳するに役立つたことはいふ迄もあるまい。假名法語は要するに知識の低い庶民にも解し易からしめようといふのが目的で生れたものである。其他、敎訓說話、引いてはお伽草子の如きものでさへも勸善懲惡の意味を多少とも包藏して居り、雜談集砂石集の様な佛敎說話文學は明かにその意味を公示してゐる。

次には庶民階級の生活風習などが文學の材料に取り入れられて、貴族社會の娯樂に供せられてゐるもの。これは元來民衆の間に生れた俚謠童謠の類が、催馬樂、神樂の中にさへ取り入れられて、大宮人の間に歌はれたことは、既に平安朝に於てさうであつた。それ以後も民間に發達した琵琶法師や、田樂或は猿樂といふ様なものも武家僧侶の保護をうけるに至つて、有閑階級の娯樂となつたのである

梁塵秘抄にも

○我が子は二十になりぬらん、博打(バクチ)してこそ歩くなれ。國々の博黨に、さすがに子なれば憎かなし。

負かい給ふな我氏の住吉西の宮。

○此頃京に流行るもの、わうたいかみ〳〵ゐせかつら、しほやき近江女、女冠者、薙刀持たぬ尼ぞなき。

○舞へ〳〵蝸牛、舞はぬものならば、馬の子や牛の子に蹴ゑさせてん、踏み破らせてん、まこと美しく舞うたらば、花の園まで遊ばせん。

といふ樣な俚謠、童謠、落首の類も取り入れられて、上流社會でも歌はれたものと見える。

謠曲　狂言は室町時代以後武家の保護をうけて大いにその地位を高めたものではあるが、それにしても、人買傳說とか遊女、農民などの民間生活を題材としたものが存在し、且つ、これらの中にも民謠と見られるものが可成り數多く殘つてゐる。狂言中の小歌には、

○京にはやる、起上り小法師、よい殿見れば、殿さへ見れば、やよは、合點か合點か、つい轉ぶ。

○あの山から此の山へ、飛んで來るは何ぢやろえ、頭にふつ〳〵と二つ、細うて長うてひんと撥ねたを、ちやつとするゐした兎ぢや。

○人の妻見て我が妻見れば、深山の奧のこけ猿めが、雨にしよぼ濡れて、つい蹲（ツクボ）うたにさも似た。

といふ樣なものがあり、謠曲にも、

○川岸の根白の柳、あらはれにけり、そよの。あらはれて、いつかは君と、君と我と、我と君と、枕

さだめの、やよがりもそよな。（藤永）

○田植ゐい早乙女、うゐい〳〵早乙女。目出度き御田植に苗代におりたち。おりたちて〳〵、田植い

早乙女。笠買うて着せうぞ。（以下略。加茂に附屬せるもの）

など幾つかある。其他近古小説には民衆說話、傳說に題材をとつたものが甚だ多いのである。

第三には、過去の民衆文學でなく、現に其當時民衆それ自身が作り且つ謠ひ娯んでゐたと見られる

ものとしては、

○二筋の中の白みを塗り隱し新田〳〵しけな笠印かな。

○疑は人によりてぞ殘りけるまさしげなるは楠が首。

といふ樣な落首とか

○朝寢をしようよりは起きて沖を見よやれ。

さつきの佐兵衞がさよにこひたを見よやれ。

さつきさみだれ寢亂れたらうものをば。（以下略）

○宇治や栂尾の茶園を見ればな。

新葉が立ちて今よいざかり。（以下略）

○朝はかゆくやこせとり苗を植ゑてな。
秋かり入れて藏の下積みに。（以下略）
といふ田植歌。或は閑吟集にみえる
○人買船は沖をこぐ。とても賣らるゝ身をただ。靜かに漕げよ船頭殿。
○思へど思はぬふりをしてなう。思ひやせに痩せ候。
○なにともなやなう〳〵。うき世は風波の一葉よ。
○何せうぜ、くすんで一期は夢よ。たゞ狂へ。
さて、以上三つの方面から、主として歌謠形式のものを抽き出して一二の例をあげたのであるが、第一の法文、和讃、敎訓は直接民衆の叫びでなく、與へられるまゝにこれを讀み且つ詠じたものであるから、今は問題としない。
第二、第三の場合は何れも民衆の心を謠ひ生活をつた謠ものであるから、近世町人文學への轉向として一應吟味する必要があると考へる。
町人、百姓の生活、思想は比較的單調であり、その上、長い間の階級壓迫と佛敎的宿命觀とは、彼等庶民をして貴族、武士に對する反抗心を痳痺せしめた爲めに、彼等庶民は自分の生活に對する反省

を缺き、唯々其の日〳〵を無事に送ることが最大の幸福であり、若い男女の戀愛が、時としては卑猥な交りが、巷間の噂を産み、且つ、それのみが彼等に許される唯一つの樂しい生活でさへあつたとも考へられるのである。かうした生活を長い間つゞけて來た爲めに、上來擧げ來つた樣な歌謠には生活苦を描くものもなく、呪詬もなく、悲歎もなく、淫猥な生活や博奕が日常茶飯事としてそのまゝに詠ひ出されてゐるのである。

京から下る小山伏、肩にからかさ御手に數珠、腰に螺の貝、袂に戀の玉章、御客僧受け給ふ。柴垣ごしにもの問はう。

男色や女色に耽ける賣主坊主は明かに室町時代の僧侶の墮落を語るものであるが、それが右の樣な謠となつたり、稚兒物語となつても、それは破戒僧に慨歎してゐる民の聲ではなくて、それを當り前の樣に愛け入れてゐるのであつた。だから、今日吾々の目から見て、狂言記に見られる社會は痛ましい涙の笑ひであるけれど、その當時の人は、やはり朗らかに腹の皮をよつたものと考へられるのである。

虐げられつゝも、その境遇を宿命とみて、一歩〳〵經濟的地步を贏ち得ていつたのが町人であり、極度の最低下の生活に甘んじて暮した爲めに、不平を知らずに過した爲めに、割合に氣樂であつたの

が農民である。御德政騷ぎといひ、百姓一揆といふ騷動も度々繰り返されはしたが、それは「背に腹は代へられぬ」爲めの暴擧であつて、そこには何等思想的な階級爭鬪などいふ意識はなかつたと考へてよいと思ふ。

二

それ程無智であり、それ程最下の生活に安んじてゐた町人百姓が—町人と百姓とを一緒に包括するといふ事は無理であるが——何故文學の畑に漸次多い材料を提供する樣になつたであらうか。此れに關しては、瀧本誠一氏が佛敎の平等觀や儒敎が、平民をも無視しない樣に導いたのだと論じて居る。(日本文學講座)或は一般史家のいふ文化の下剋上といふことでも一應の說明がつくであらう。で、下剋上の思想が貴族に代る武家、武家に代る町人として見られる時、そこには經濟的勢力の消長が一つの大きい基因をなしてゐるのであるが、その點からのみ論ずれば、農民は永久に虐げらるゝ者であつた。然かも、その農民生活までが文學の中に取り入れられて來たのは何故であらうか。私はこゝに武士文學の時代といふよりは僧徒文學の時代として中世を觀ることによつて(武士時代の文學と武士文學の時代とは違ふ、又僧徒時代の文學と僧徒文學の時代とも區別する必要がある)或點まで解答が與へら

れるのではないかと思ふ。

つまり、平安朝時代は概して貴族文學の時代であり、同時に貴族時代の文學であつた。貴族が制作に携はり、然かも貴族が自分の生活を作品に描いたが故である。江戸時代も亦さういふ意味で、町人文學の時代であり、同時に町人時代の文學である。

然るに、中世は政治的な時代區分からいへば武家時代ではあるかもしれないが、文學に携はつたものは僧徒であるから、僧徒文學の時代といひ得るのである。

その僧徒が、武家生活を題材にとる時、こゝに所謂武士文學が生じ、庶民生活を寫す時に所謂庶民文學が生れる。

若しこの意味が許されるならば、所謂庶民文學とは、中世にあつては狂言記、お伽草子を第一に推すべきであり、これに次で說話文學や謠曲の中から、その範圍に屬するものを抽き出して考ふべきであらう。

とも角、僧徒が文學に携はつたといふ事は、隱遁文學者の所で述べた樣に、僧徒といふ立場から、上流にも中流にも下流にも全ての階級社會と關係交涉を結ぶに便宜があり、その雲水生活乃至は傳道生活から、都鄙遠近の風俗、人情、生活にも接する機會も多く、地方の傳說口碑を耳にする機會も多

かつたらうから勢ひ、それらを材料とするに便宜があつたと考へられるのである。徒然草に生佛はもと關東の人であつた爲め、東國の武士から戰爭の事などを聞いて、平家物語の中に武士の事をゆゝしう書いたのだと記してあるのも亦、此の邊の消息を物語るものである。

從つて、百姓町人に多く接する僧徒が、百姓町人の生活、風習、傳說等を盛にとり入れて、頓に庶民階級の題材が多くなつたのだと考へられると思ふ。

而して、僧徒は元來傳道が目的であるから、自然佛教的行事が色々の場合に行はれる。そしてこの行事が、單調な農民生活の上に如何に樂しい、潤のある年中行事として歡迎されたかも想像に餘りがあるであらう。で、かうした年中行事が民衆の娯樂として喜ばれ、僧徒にとつては教權維持の爲めにも必要であつて、この樂しい行事の中から又、色々な佛教に因緣のある詠歌、讃嘆、和讃、踊が生れかくして佛教に親まされると、田植念佛とか船歌念佛までが生れる樣になつてくるのであつた。

三

が、然し純粹に、比較的純粹な形で、庶民自身の作として殘されてゐるものは上述の樣な歌謠であつて、これらは味ひのあるものではあるが同時に素朴なものであり、思想的にみるならば何等の複雜

な生活が歌ひ出されてもゐないし、無常、隱遁、脫俗、貴族趣味、武士氣質、などに觸れる所もなく特殊な地步を文學思想史上占める程のものでもない樣に考へられるのである。寧ろ近世小唄乃至俚謠への發展を考へる上に、貴重な形見として眺められるものではないかと思ふ。

思想を中心としたる 中世國文學の研究 終

あとがき

この書は過去數年間、折りに觸れて書きつけておいたものの中から、文學研究の豫備ともなるべき中世思想の一班と、これに裏づけられた作品の一部とを纒めて出版したものである。

思想を取扱ふ上から、政治的な時代區劃は何かと不便が多いので、中世といふ語を用ひたのであるが、時としては勢ひ上代或は中古にまで遡つた所もあれば、近世に觸れた部分もあるのは止むを得ない事である。が、概して鎌倉時代から室町時代の末迄を中世といふ範圍に包括させたつもりである。

併し、本書はもと〳〵平安朝から鎌倉期への思想的開展を中心として眺めたいといふのが出發點であつた爲め、室町時代に觸れることは少なかつた。これは次の機會を得て更に

纏めてみたいと考へてゐる。

且つ本書は折りに觸れて書きつけておいたもの、或は嘗て雜誌に發表したものを更に改訂したものであるから、繁簡宜しきを得ない所も多く、時としては重複した所も存する。けれども、大體からみて一つの纏りのある樣にとは心掛けたつもりである。

中世文學全體に亘つて論ずることは可なり大きい仕事であつて、一朝一夕に運ぶものではないが、自分としては、少くともその主潮流をなす思想と、主な作品に丈けは觸れて見たいと考へたのである。

十分思ふ通りにはゆかないのではあるが、中世思潮の研究は未だ、かうした立場から纏められてゐる書物が無い樣に考へられるので、書店のすゝめの儘に世に出すことゝした。

從つて、本書の不備な點は讀者諸子の敎示によつて、今後改めてゆきたいと願ふと同時に本書に說き及んでゐない點は着々稿をつゞけてゆく考である。

私としては、佛敎にしろ支那思想にしろ、これを十分吟味し、更に國文學の背景をなす

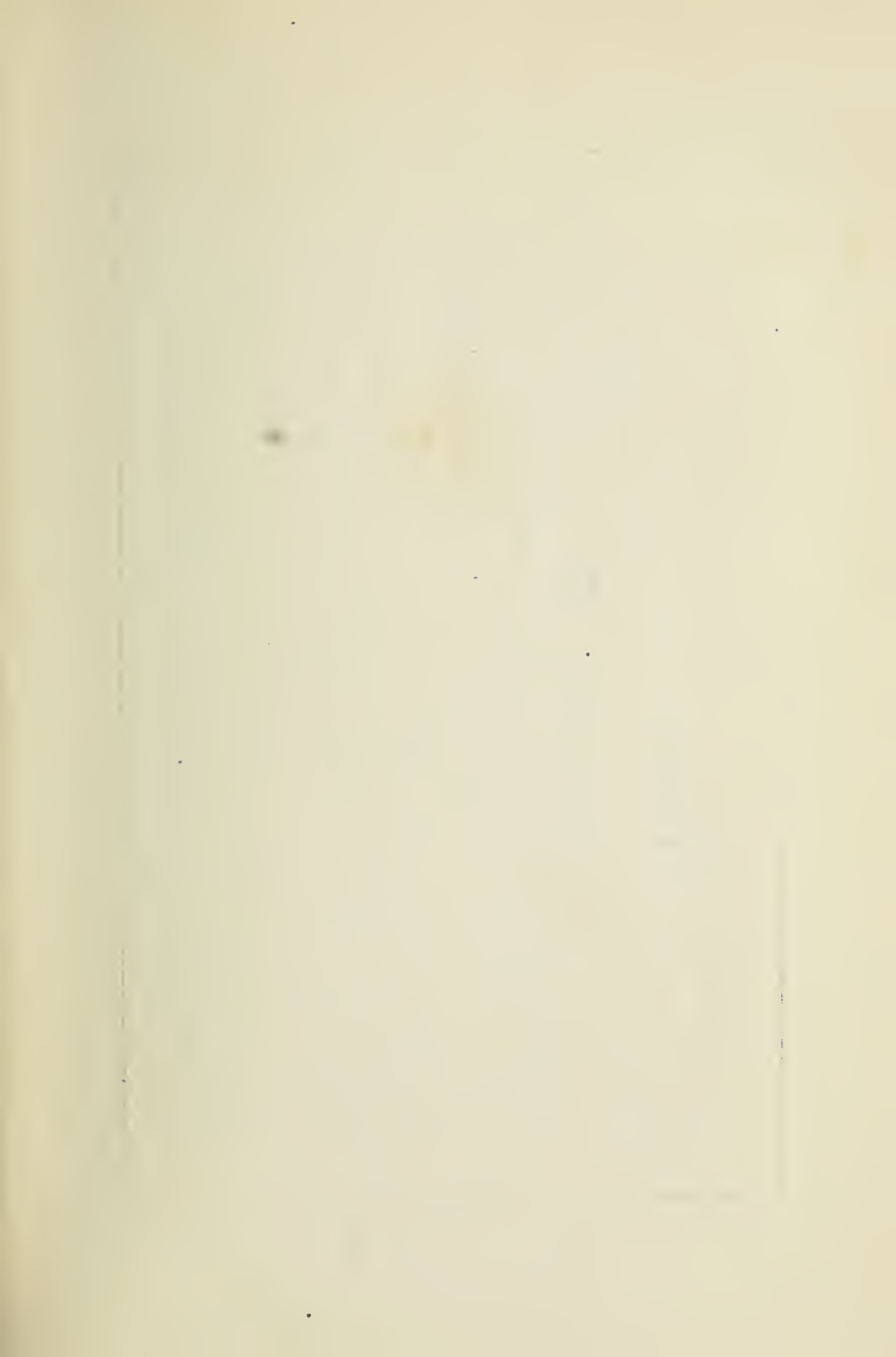
其他の社會、經濟上の問題にまでつきすゝみたいと念願してゐる。その上、更に文學を文學として、より正しく、より深く、味はつてゆきたいと祈つてゐる。どうか大方の指示鞭撻を仰ぎたいと思ふ。

本書の試みはその念願の第一歩であるに過ぎないのであるが、それでも從來の文學史に不足してゐる點は可なり突きすゝめて見たつもりである。可なり偏つた考もあるであらうが、同時に本書を生み出す母となつて下すつた先輩諸氏の諸書に對しては、引用書を明記せるとせざるとに拘らず、深い感謝をさゝげるものである。

最後に、本書に恩師藤村先生の序文を戴いたことは、自分として此上ない悅びである。御多忙中快く御閲覽下すつたことをあつく深謝して筆を擱く。

昭和九年四月

於武藏野一角

著者しるす

昭和九年五月十五日印刷
昭和九年五月二十日發行
昭和九年六月十五日再版

中世國文學の研究
『定價金貳圓五拾錢』

著者　坂口玄章
東京市神田區神保町一丁目三十五番地

發行者　荻原一男
東京市神田區猿樂町二丁目十三番地

印刷者　岩見雄司
東京市神田區猿樂町二丁目十三番地

印刷所　清美堂印刷所

東京市神田區神保町一丁目三十五番地
發行所　荻原星文館
電話神田三〇三八番
振替東京六〇七九三番